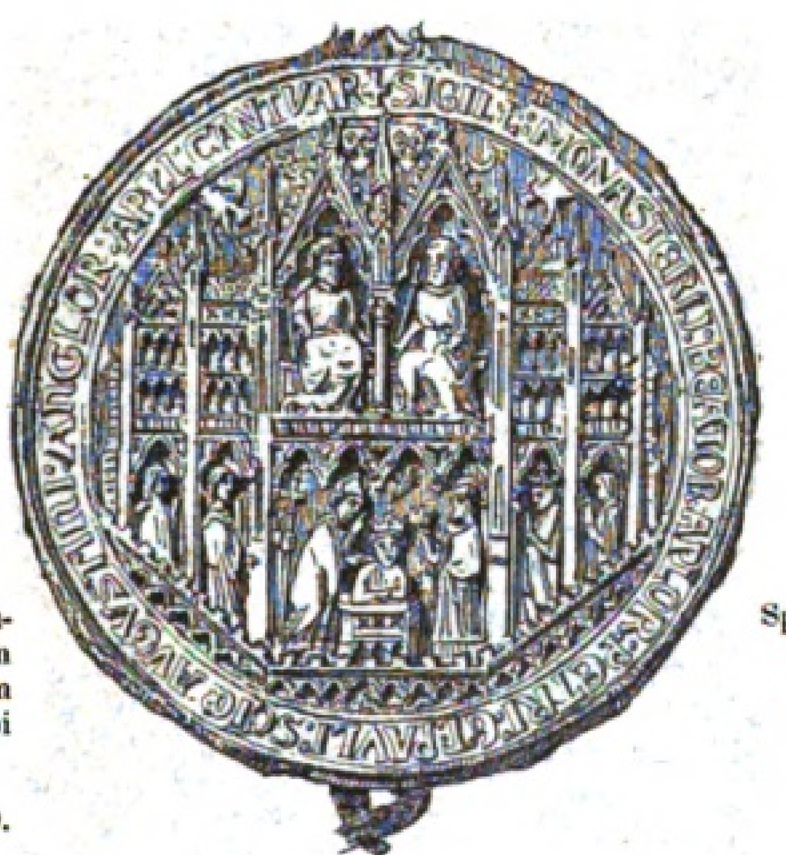
1re ANNÉE — N° 12 — 22 FÉVRIER 1896

REVUE
ANGLO-ROMAINE

RECUEIL HEBDOMADAIRE



Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ... et tibi dabo claves ...

MATTH. XVI. 18-19.

Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei.

ACT. XX. 28.

SOMMAIRE :

		PAGES
MGR GASPARRI....	De la valeur des Ordinations anglicanes.....	529
	Chronique..................................	558
	Livres et Revues..........................	559
DOCUMENTS.	M. Khomiakoff et l'Église orthodoxe. — Le Cardinal Vaughan et la « Vie du Cardinal Manning ».............................	561

PARIS
RÉDACTION ET ADMINISTRATION
17, RUE CASSETTE
1896

PRIX DES ABONNEMENTS

FRANCE

Un an	20 fr.
Six mois	11 fr.
Trois mois	6 fr.

ÉTRANGER

Un an	25 fr.
Six mois	13 fr.
Trois mois	7 fr.

LE NUMÉRO { France.... 0 fr. 50 / Étranger.. 1 fr. »

TARIF DES ANNONCES

A LA PAGE :

La page	30 fr.
La 1/2 page	20 fr.
Le 1/4 page	10 fr.

A LA LIGNE :

Sur 1/2 colonne : la ligne.. 1 fr.

Les annonces sont reçues aux bureaux de la Revue, 17, rue Cassette, Paris.

Les opinions émises dans les articles signés n'engagent que la responsabilité des auteurs.

DE LA VALEUR DES ORDINATIONS ANGLICANES

(*Suite et fin.*)

IV

SI LES ORDINATIONS ANGLICANES SONT NULLES OU DOUTEUSES PAR DÉFAUT D'INTENTION DU MINISTRE

26. Il n'est pas besoin de rappeler que, pour la validité des sacrements en général et de l'ordination en particulier, une des conditions nécessaires est l'intention du ministre, l'*intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia*. Telle est la doctrine catholique définie par le concile de Trente dans le canon II de la session VII : « Si quis dixerit « in ministris, dum sacramenta conficiunt, non requiri intentionem « saltem faciendi quod facit Ecclesia, anathema sit. » En outre, c'est une doctrine théologiquement certaine que, pour la validité du sacrement, l'intention intérieure du ministre est nécessaire; l'intention purement externe ne suffirait pas. Si donc il était prouvé que les évêques anglicans, en faisant les ordinations, n'ont pas eu cette intention, ou bien qu'ils ne l'ont pas eue à un moment quelconque de l'histoire du schisme anglais, il s'ensuivrait évidemment que leurs ordinations ne sont qu'apparentes. Les catholiques qui contestent la validité des ordinations anglicanes insistent principalement sur ce défaut d'intention. Dom Bède Camm, dans la *Revue Bénédictine*, décembre 1894, va jusqu'à dire que la question de la nullité ou de la validité des ordinations anglicanes serait aujourd'hui réduite à ce seul point de l'intention du ministre. S. Em. le cardinal Vaughan, dans sa lettre du 2 octobre 1894 à M. I. D. Howel, insiste aussi presque exclusivement sur ce point.

27. Je dois maintenant examiner si ce défaut d'intention est réellement prouvé au for externe. Je commence par donner les arguments en faveur de l'intention; je passerai ensuite aux arguments contraires.

28. Les évêques anglicans, disent les partisans de la validité des ordinations anglicanes, en conférant les ordres, veulent faire de

vrais diacres, de vrais prêtres, de vrais évêques. Si cette intention générale des évêques anglicans avait besoin d'être prouvée, elle résulterait évidemment de l'Ordinal lui-même. En effet, nous lisons dans la préface mise en tête de l'Ordinal : « Manifestum est omnibus « Sacram Scripturam et veteres auctores diligenter perlegentibus « extitisse in Ecclesia Christi ex Apostolorum temporibus hosce « ministrorum Ordines, episcopos, presbyteros et diaconos. Quæ « quidem munera ita magni semper æstimabantur ut nemo propria « auctoritate ullo eorum fungi auderet, nisi qui jam vocatus esset, « probatus, examinatus et eidem sustinendo par esse satis cognitus; « et præterea per preces publicas cum impositione manuum ad id « approbatus et admissus. Igitur, *quo isti ordines in Ecclesia Anglicana « conservari possint, et reverentia debita usurpari et æstimari, sancitum est ut « nemo (nondum Episcopus, Presbyter, Diaconusve existens)* ullum eorum « exsequatur, nisi qui secundum ritum sequentem vocatus, probatus, « examinatus et admissus fuerit. » Les prières et les cérémonies qui se trouvent dans l'Ordinal pour chaque ordination contiennent les mêmes idées. Ainsi, par exemple, pour la consécration épiscopale l'archevêque commence par réciter une prière, dans laquelle il dit : *Tribue, quæsumus, eam gratiam omnibus episcopis, Ecclesiæ tuæ pastoribus*, etc. ; ensuite on lit les passages des divines Écritures qui se rapportent aux évêques ; enfin les deux évêques assistants présentent à l'archevêque le candidat, en disant : *Reverendissime in Deo Pater, præsentamus tibi hunc pium doctumque virum ut in episcopum ordinetur et consecretur*, etc. Il s'agit donc dans l'Ordinal de faire des diacres, des prêtres, des évêques, comme l'ont voulu le Rédempteur, les Apôtres, l'Église primitive, comme les avait eus jusqu'alors l'Église d'Angleterre ; et puisque les évêques anglicans, en faisant les ordinations, se servent précisément des rites de l'Ordinal, nous devons en conclure, jusqu'à preuve du contraire, qu'en faisant les ordinations ils ont la même intention. Or cette intention est certainement suffisante pour la validité des ordinations, puisqu'elle équivaut à l'*intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia*.

29. A cet argument, qu'on pourrait appeler intrinsèque, vient s'en joindre un autre tiré de certains documents que j'ai cités dans le paragraphe II de cette étude. Ainsi, par exemple, la reine Marie dit qu'on doit regarder comme nulles les ordinations faites juxta *novum ordinandi modum*, c'est-à-dire d'après l'Ordinal de 1550 et de 1552 (n. 13). Par conséquent sont valides les ordinations faites par les évêques schismatiques ou hérétiques suivant les rites catholiques avant l'Ordinal ; et après l'Ordinal, ces ordinations sont nulles à cause de l'insuffisance du rite plutôt que par le défaut d'intention. Sans doute, le Cardinal Pole semble réserver la question de l'intention (n. 15), mais Paul IV ne fait dériver la nullité de l'épiscopat que

de l'insuffisance du rite : *non in forma Ecclesiæ* : il semble bien admettre la validité des ordres conférés par un évêque sacré *in forma Ecclesiæ*, quoique schismatique et hérétique autant que les autres; il reconnaît donc l'intention nécessaire chez l'évêque, ministre des consécrations et des ordinations (n. 17).

30. Tels sont les arguments en faveur de l'intention du ministre des ordinations anglicanes. Ils s'appliquent, on le voit, aussi bien à Barlow, principal consécrateur de Parker, qu'aux autres évêques anglicans conférant les ordres d'après les rites de leur Ordinal. Il ne serait pas loyal de contester la gravité de ces arguments. Nous devons maintenant examiner les arguments contraires et nous verrons que si plusieurs, inspirés par la polémique, sont sans valeur, cependant ils ne sont pas tous à dédaigner.

31. L'évêque anglican, disent les partisans de la nullité des ordinations anglicanes, pour conférer les ordres, se sert d'un Ordinal fait par des hérétiques avec des intentions hérétiques, et bien différent des Pontificaux catholiques : cela indique bien qu'il n'entend pas faire ce que fait l'Église catholique dans l'ordination. Ainsi raisonne le pape Zacharie dans le canon *Retulerunt*, dist. 4, *De consecratione*, dans le décret de Gratien. On avait rapporté au Pape qu'un prêtre, ne sachant pas la langue latine, corrompait la forme du baptême de la manière suivante : *In nomine Patria et Filia et Spirita sancta*, et que saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, avait ordonné que tous ceux qui avaient été baptisés de cette manière fussent baptisés de nouveau. Le pape écrivit à ce sujet à saint Boniface et il lui dit : « Sed, sanctissime frater, si ille qui baptizavit, non errorem introdu- « cens aut hæresim, sed pro sola ignorantia humanæ locutionis « infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non « possumus consentire ut denuo baptizentur. » Le Pape reconnaît donc que le baptême est nul, si la forme est modifiée *ad errorem inducendum aut hæresim*, le changement étant alors un indice clair de l'intention du ministre de ne pas faire ce que fait l'Église. Ainsi raisonne saint Thomas in 3 p., q. 60, a. 8; se demandant s'il est permis d'ajouter ou de supprimer quelque chose dans la forme des sacrements, il répond : « Si quis intendat per hujusmodi addi- « tionem vel diminutionem alium ritum inducere qui non sit ab « Ecclesia receptus, non videtur perfici sacramentum, quia non « videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. » Ainsi raisonnent également d'autres auteurs des plus illustres ; parmi lesquels De Lugo, *De sacramentis in genere*, *disp*. 11, *n*. 116, in fine, et d'Annibale, *Summula Theologiæ Moralis*, *vol*. III, § 241, *not*. 21, 3ᵉ *edit*. : « Quod autem quidam docent sacramentum non valere si minister « immutaverit aliquid accidentaliter ut novum ritum vel errorem in-

« troducat, sic accipiendum est, quia non creditur habere intentio- « nem faciendi quod facit Ecclesia... Quæstio igitur in præsum- « ptionem recidit et facti non juris est. » Dans notre cas l'Ordinal ne fut-il pas composé précisément *ad inducendum novum ritum et errorem aut hæresim ?*

32. Le raisonnnement est certainement spécieux, mais il ne me paraît nullement concluant. Il faut remarquer d'abord que ce raisonnement ne vise pas seulement les ordinations anglicanes ; il est général pour tous les sacrements administrés suivant un rite différent du rite catholique. Il faut remarquer ensuite que celui qui administre un sacrement avec un rite différent du rite catholique, n'a certainement pas l'intention de faire ce que fait l'Église catholique au sens matériel des mots, c'est-à-dire d'observer exactement tous les rites de l'Église catholique. Mais ceci n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement ; il suffit, en ce qui concerne l'intention qu'il ait l'intention de faire par son rite ce que fait l'Église catholique par le sien, quoique différent. La question est donc celle-ci : Si le sacrement est administré suivant un rite différent du rite catholique, est-ce une raison suffisante pour conclure, au for externe, que le ministre n'a pas eu l'intention de faire ce que fait l'Église catholique ?

33. Dans toutes les questions de la théologie révélée, mais surtout dans celles relatives aux sacrements, matière toute positive, laissant de côté les théories *a priori*, nous devons nous inspirer uniquement de la doctrine et de la pratique de l'Église, fidèle gardienne de la volonté du Christ dans l'institution des sacrements. Quelle est donc ici la doctrine et la pratique de l'Église ?

34. Plusieurs sectes non catholiques (hérétiques ou schismatiques) ont conservé le baptême ; mais, tout en le donnant avec la matière et la forme néccssaires, elles ont certainement varié dans d'autres rites non essentiels, supprimant les uns, en ajoutant d'autres, toujours dans une pensée hérétique [1]. Quand la question de la validité ou de la nullité de ces baptêmes a été discutée, l'Église ne s'est jamais préoccupée que d'une chose, c'est-à-dire si la matière et la forme étaient exactement observées ; dans le cas affirmatif, elle s'est toujours prononcée pour la validité, sans tenir aucun compte des autres différences ; dans le cas négatif, elle s'est toujours prononcée pour la nullité à cause de l'insuffisance du rite et non pas à cause du défaut

[1] « Si quis dixerit receptos et approbatos catholicæ Ecclesiæ ritus in solemni « sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine pec- « cato a ministris suo libito omitti aut in novos alios per quemcunque Ecclesiarum « pastorem mutari posse, anathema sit. » Concile de Trente, *sess.* VII, *can.* XIII.

d'intention. Cela pourrait être prouvé par de nombreux exemples : comme il s'agit d'une chose certaine, il me suffira de rappeler la réponse de la S. C. du Saint-Office citée au n° 40 de cette étude ; et les déclarations de la même Congrégation approuvées par Pie VIII le 17 novembre 1830 : « 1° Quoad hæreticos quorum sectæ ritualia « præscribunt collationem baptismi absque necessario usu materiæ « et formæ essentialis, debet examinari casus particularis. 2° Quoad « alios qui juxta eorum ritualia baptizant valide, validum censendum « est baptisma. » De même pour les ordinations : le Saint-Siège a déclaré valides les ordinations de plusieurs sectes hérétiques ou schismatiques, qui avaient sans doute supprimé ou modifié bien des rites catholiques et en avaient introduit de nouveaux dans une pensée hérétique, tout en conservant cependant la matière et la forme essentielles.

35. Cette conduite constante de l'Église n'est pas en contradiction avec les autorités qui ont été citées plus haut. En effet la suppression ou le changement de quelque rite catholique dans l'administration d'un sacrement constitue au for externe une présomption que le ministre n'a pas l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia*. Saint Thomas n'a pas voulu dire autre chose, et c'est ainsi que l'ont compris ses commentateurs, parmi lesquels cependant quelques-uns semblent pousser trop loin cette présomption. Mais cette présomption doit céder à d'autres présomptions plus fortes qui prouvent chez le ministre l'intention de faire par son rite ce que fait l'Église par le sien. Telle est, par exemple, l'observation de la matière et de la forme nécessaires. « Si materiam et formam adhibeant, dit, en parlant des hérétiques, le Cardinal Petra dans son commentaire de la deuxième constitution de Grégoire XI, n° 10, « præsumendum est habere intentionem baptizandi ; alias non baptizarent ; quod etiam satis est ut « baptisma collatum a Calvinistis sit validum, quamvis ipsi nullam « efficaciam baptismo tribuant. » Voilà pourquoi l'Église, dans ce cas se prononce toujours, au for externe, pour la validité du sacrement, malgré les autres changements dans le rite. Si même la matière et la forme nécessaires ne sont pas conservées, il peut y avoir d'autres preuves de l'intention du ministre ; mais, dans ce cas, il est inutile de discuter sur l'intention du ministre, le sacrement étant nul *ratione ritus*. C'est le cas des paroles : *in nomine Patria et Filia et Spirita Sancta* dans la réponse du Pape Zacharie. S'il ne s'agit pas d'un simple défaut de prononciation, si le changement a été fait exprès, *ad errorem introducendum et hæresim*, cette forme, dans son sens grammatical, signifie que le baptême est conféré au nom de trois femmes; par conséquent elle est insuffisante, même si le ministre voulait faire, en employant cette forme, ce que l'Église fait en se servant de la sienne.

36. L'application de ces principes aux ordinations anglicanes nous conduit aux conclusions suivantes. Des nouveaux rites introduits dans l'Ordinal, et des modifications faites aux rites catholiques dans une pensée hérétique, il résulte une présomption contre l'intention du ministre ; mais, dans ce cas, il est inutile de chercher la nullité de l'ordination du côté de l'intention du ministre, puisqu'elle existe déjà du côté du rite.

37. Les partisans de la nullité des ordinations anglicanes allèguent, pour prouver le défaut d'intention nécessaire, un autre argument. Les évêques anglicans, disent-ils, sont les ministres, les représentants de l'Église anglicane. Or l'Église anglicane n'admet point la présence réelle, ou du moins le sacrifice de la messe, le sacrement de l'ordre, le caractère sacramentel. Par conséquent nous devons inférer que les évêques anglicans n'admettent pas non plus ces vérités. Et comme notre intention est déterminée par nos croyances, nous devons en conclure que les évêques anglicans, en conférant les ordres, n'ont pas l'intention de conférer le pouvoir d'ordonner, le pouvoir de consacrer, le pouvoir d'offrir le sacrifice et de servir à l'autel comme diacre ; ils n'ont pas l'intention de faire un sacrement, d'imprimer le caractère sacramentel, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas l'*intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia*. Cet argument a une force toute particulière pour Barlow, qui, lui, n'admettait certainement pas ces vérités.

38. Il n'est pas facile de dire quelle est actuellement au juste et quelle a été dans le passé la doctrine de l'Église anglicane relativement à la présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles, au sacrifice de la messe, au sacrement de l'ordre, au caractère et à la grâce sacramentelle : points pourtant capitaux de la doctrine religieuse. Pour ne parler que du saint sacrifice de la messe, de nos jours plusieurs anglicans l'admettent comme dogme de l'Église anglicane, et expliquent d'une manière plus ou moins heureuse les objections tendant à prouver que leur Église a enseigné autrefois le contraire. D'autres le nient, comme le fait observer le Cardinal Vaughan dans la lettre que je cite (Appendice II), prétendant également suivre en cela la doctrine de l'Église anglicane. Si nous remontons à l'origine du schisme, il ne paraît pas douteux qu'à la fin du règne d'Édouard VI et sous celui d'Élisabeth telle était en réalité la doctrine de l'Église anglicane ou du plus grand nombre de ses évêques. En effet l'article XXXIe de la confession anglicane dit expressément : « Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemptio, « propitiatio et satisfactio pro omnibus peccatis totius mundi tam « originalibus quam actualibus. Neque, præter hanc unicam, est ulla « pro peccatis expiatio : unde missarum sacrificia quibus vulgo dice-

« batur sacerdotem offerre Christum in remissionem pœnæ aut culpæ « pro vivis et defunctis, blasphema figmenta sunt, et perniciosæ im- « posturæ. » Cet article fut adopté en 1552 et inscrit parmi les 42 articles autorisés ; supprimé par la reine Marie, il fut rétabli par Élisabeth et prit place parmi les 39. Comme commentaire de cet article, la messe fut supprimée, remplacée par la cérémonie de communion, les autels furent détruits, remplacés par une table ; toute idée de sacrifice fut éliminée du culte et en particulier des rites de l'ordination. Les auteurs de la *Dissertatio apologetica de Hierarchia Anglicana*, *n*. 189 *sequ*., prétendent que l'article XXXIe visait des erreurs contraires au sacrifice de la messe [1]. Soit ; mais dans cette réaction les anglicans, au moins plusieurs, ne sont-ils pas allés trop loin ? Le sens obvie de l'article et les faits qui l'ont accompagné ou suivi semblent bien l'indiquer. Voyons maintenant dans quelle mesure ces hérésies vicient l'intention du ministre.

39. D'abord, tout le monde admet que, en général, l'hérésie et le schisme du ministre n'entraînent pas nécessairement la nullité de l'ordination, pas plus que des autres sacrements ; par conséquent, ils ne supposent pas le défaut d'intention. Ainsi, l'Église catholique a reconnu comme valides beaucoup d'ordinations faites par des hérétiques ou par des schismatiques, par exemple les ordinations nestoriennes, monophysites, etc. Cette doctrine est certaine ; elle a été définie, au moins en ce qui regarde le baptême, par le Concile de Trente et par celui de Florence, et il est inutile d'y insister. En est-il de même pour l'hérésie contraire à l'essence de l'ordination ? L'hérésie qui nie quelque vérité essentielle du sacrement de l'Ordre, par exemple, ne vicie-t-elle pas fatalement par là l'intention générale *faciendi quod facit Ecclesia*, l'intention de faire de vrais diacres, de vrais prêtres, de vrais évêques ? On le voit, la question, loin d'être particulière au sacrement de l'Ordre, s'applique, au contraire, à tous les sacrements. Demandons, dans cette question aussi, la lumière à la doctrine et à la pratique de l'Église.

40. Un Vicaire Apostolique exposa à la Sacrée Congrégation du Saint-Office le doute suivant : « In quibusdam locis nonnulli (hære- « tici) baptizant cum materia et forma debitis applicatis, sed *expresse* « *monent baptizandos ne credant baptismum habere ullum effectum in anima* : « dicunt enim ipsum esse signum mere externum aggregationis illo- « rum sectæ. Itaque illi sæpe catholicos in derisum vertunt circa « eorum fidem de effectibus baptismi quam vocant quidem supersti- « tiosam. Quæritur : 1° Utrum baptismus ab illis hæreticis adminis- « tratus sit dubius propter defectum intentionis faciendi quod voluit

[1] Voir aussi à ce sujet une étude du Rév. Puller dans la *Revue Anglo Romaine*, pages 395-433-494.

« Christus, si expresse declaratum fuerit a ministro, antequam bap-« tizet, baptismum nullum habere effectum in animam; 2° Utrum « dubius sit baptismus sic collatus si prædicta declaratio non ex-« presse facta fuerit immediate antequam baptismus conferretur, sed « illa sæpe pronuntiata fuerit a ministro et illa doctrina aperte præ-« dicetur in illa secta. » La question, on en conviendra, ne saurait être plus précise pour notre cas : il s'agit des protestants qui nient tout effet intérieur du baptême, la grâce, comme le caractère sacramentel; ils ne se contentent pas de prêcher en public cette doctrine, mais quelquefois ils la répètent même immédiatement avant l'administration du baptême. La Sacrée Congrégation du Saint-Office répondit, le 18 décembre 1872 : « Ad 1m : Negative, quia, non obstante « errore quoad effectus baptismi, non excluditur intentio faciendi « quod facit Ecclesia. Ad 2m; Provisum in primo ».

41. De même, un juif qui se marie avec la persuasion que le lien matrimonial est rompu par le *libellum repudii*, se marie-t-il validement? Innocent III dans le chap. 4, *De consanguinitate et affinitate*, et dans le chap. 7, *De divortiis*, répond par l'affirmative. Valide est également le mariage de ceux qui croient que le lien matrimonial vient à cesser en cas d'adultère; ou bien que le mariage n'est pas un sacrement; ou bien que la polygamie est permise, etc. Plusieurs de ces cas, en effet, ont été souvent soumis au jugement du Saint-Siège, qui s'est toujours prononcé pour la validité du mariage[1]. Benoît XIV, *De Synodo*, lib. XIII, cap. xxii, n. 2, enseigne la même doctrine au sujet des mariages des calvinistes qui n'admettent pas l'indissolubilité du lien matrimonial : « Ex his plane consequitur matri-« monium inter virum et fœminam contractum quo tempore ambo « Calvinianæ sectæ adhærebant, validum firmumque censendum esse, « tametsi cum ceteris ejusdem hæresis sectatoribus falso opinati « fuerint matrimonium, etiam quoad vinculum, adulterio interce-« dente, dissolvi, etc. »

42. Ainsi donc, d'après la doctrine et la pratique de l'Église, l'hérésie, même contraire à l'essence du sacrement, n'exclut pas nécessairement l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia*. Et la raison en est très simple. L'intention est un acte de la volonté. Cet acte de la volonté *faciendi quod facit Ecclesia* peut exister seul dans l'âme au moment de l'administration du sacrement; si, par exemple, le ministre à ce moment ne pense pas du tout à ses hérésies. Dans ce cas, pourquoi cet acte de la volonté serait-il vicié par les opinions hérétiques? Il peut, en outre, exister en même temps que l'hérésie, sans qu'il soit affecté par celle-ci; si, par exemple, le ministre en donnant le baptême veut

[1] Voyez mon *Tractatus canonicus de matrimonio*, n. 192.

faire *quod facit Ecclesia*, tout en pensant que le baptême n'a que des effets extérieurs. Dans ce cas non plus, l'acte de la volonté n'est pas vicié par l'hérésie. Benoît XIV, à la suite des paroles que nous venons de rapporter, ajoute : « Siquidem credendum est eos generali volun-« tate contrahere voluisse matrimonium validum juxta Christi legem « ideoque etiam adulterii causa non dissolvendum. Privatus enim « error nec anteponi debet nec præjudicium afferre potest generali, « quam diximus, voluntati ex qua contracti matrimonii validitas et « perpetuitas pendet. » En d'autres termes, dans ce cas l'acte de la volonté *faciendi quod facit Ecclesia* dirige seul l'administration du sacrement : l'hérésie, simplement concomitante, ne l'affecte pas : elle est une *erreur*, mais elle n'est pas l'*intention* du ministre. Enfin si l'acte de la volonté *faciendi quod facit Ecclesia* était, dans l'âme du ministre, *positivement*, affecté par la doctrine hérétique contraire à la substance du sacrement; par exemple, si le ministre disait dans son esprit en donnant le baptême : *Je veux faire ce que fait l'Église, mais je ne veux ni conférer la grâce ni imprimer le caractère ;* ou bien en faisant le mariage : *Je veux faire ce que fait l'Église, mais je ne veux pas faire un sacrement, je ne veux pas contracter un lien indissoluble*, etc; dans ce cas l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia* en réalité, n'existerait pas, et le sacrement serait nul. En effet qui ne voit que les deux actes de la volonté : *Je veux...*, *mais je ne veux pas...*, sont contraires et s'excluent mutuellement? Benoît XIV, *l. c.*, explique longuement cette doctrine par rapport au mariage ; elle est générale pour tous les sacrements [1].

43. Appliquons maintenant ces théories générales aux ordinations anglicanes : nous devrons conclure que les hérésies des évêques anglicans contraires au sacrifice de la messe, à la présence réelle, au sacrement de l'Ordre, etc., n'excluent pas nécessairement l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia*, l'intention de faire de vrais diacres, de vrais prêtres, de vrais évêques, par conséquent n'entraînent pas nécessairement la nullité des ordinations, du chef de l'intention du ministre. Pour arriver à prouver le défaut d'intention nécessaire et par là la nullité des ordinations, il faudrait prouver que les évêques anglicans, en conférant les ordres, restreignent *positivement* leur intention par leurs doctrines hérétiques, disant, par exemple : *Je t'ordonne prêtre, mais je ne veux te donner aucun pouvoir de consacrer*. Cette limitation ou condition ne découle pas nécessairement de l'hérésie : elle ne se présume pas et doit être prouvée pour le for externe. Ces preuves existent-elles?

[1] Voyez mon *Tractatus canonicus de matrimonio*, n. 192 ; et mon *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 962 *seq.* Il faut lire, à ce sujet, De Lugo, *De sacramentis in genere, disp. VIII, sect. VIII ;* par contre on ne peut accepter que sous réserve la doctrine de Franzelin, *De sacramentis in genere, thesi XVII*, qui n'est pas bien conforme à de nombreuses décisions du Saint-Siège.

44. Son Éminence le cardinal Vaughan, dans sa lettre que j'ai souvent citée, dit : « Un ami m'a assuré, il y a quelque temps, que « lorsqu'il fut ordonné comme anglican, l'évêque préluda à l'ordi- « nation par cet avertissement : *Maintenant faites attention à ceci, mon-* « *sieur, que je ne vais pas vous ordonner pour être un prêtre sacrifiant.* »

45. Cet avertissement indiquait-il une simple erreur concomitante. comme dans le cas semblable, relatif au baptême, soumis à la Sacrée Congrégation du Saint-Office (n. 40)? Ou bien exprimait-il une vraie condition, une vraie limitation d'intention : *Je veux t'ordonner prêtre, mais je n'entends te conférer aucun pouvoir de sacrifier ?* Dans le doute nous devrions présumer plutôt la simple erreur que la condition. Quoi qu'il en soit, s'il s'agissait d'une vraie condition, l'ordination devrait être considérée comme nulle[1]. Mais le cas ne peut être qu'isolé; par conséquent il ne doit pas être pris en considération dans une discussion générale; quelquefois des faits semblables sont arrivés même dans les ordinations catholiques[2].

46. Son Éminence poursuit : « L'avertissement pouvait être inusité, « mais l'intention et la doctrine qui y étaient contenues, n'étaient- « elles pas communes? N'y a-t-il pas aujourd'hui des prélats angli- « cans qui déclareraient solennellement qu'en ordonnant ils n'ont « pas l'intention de faire des prêtres sacrifiants? »

47. Qu'il y ait d'autres prélats anglicans capables de faire la même déclaration, c'est bien possible ; mais cela ne prouve pas l'insuffisance de leur intention : car cela ne prouve pas qu'ils aient fait, en réalité, cette restriction dans leur esprit. En d'autres termes, ils le *déclareraient*, mais l'*ont-ils déclaré ?* le *déclarent-ils ?* S'ils y pensaient ou s'ils étaient interrogés, les protestants aussi *déclareraient* qu'en baptisant, ils n'entendent nullement donner la grâce et le caractère; les protestants, les juifs, les grecs, les païens *déclareraient* qu'en se mariant ils n'entendent nullement contracter un lien indissoluble, et malgré cela, leur baptême et leur mariage sont parfaitement valides. Cette volonté hypothétique ou interprétative, comme l'appelle l'école, *existerait*, mais en réalité *n'existe pas* ; par conséquent, on ne doit en tenir aucun compte.

48. Cependant, l'éminent archevêque de Westminster ajoute des réflexions qui sont autrement importantes dans la question qui nous occupe. Avoir soigneusement éliminé, dit-il en substance, de l'Ordinal tout ce qui se rapporte au sacrifice, avoir détruit les autels, remplacés par une table, avoir supprimé la messe, remplacée par la présente cérémonie de communion, voilà des faits qui doivent faire

[1] De Lugo, *De sacram. Eucharistiæ, disp. XIX*, n° 103.
[2] Voyez mon *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n° 976.

présumer, chez les évêques anglicans, l'intention positive de ne conférer, par les rites de l'ordination, aucun pouvoir de sacrifier. C'est là le point précis de la controverse en ce qui concerne l'intention du ministre des ordinations anglicanes : il reste à voir si cette présomption est justifiée au for externe par les faits indiqués.

49. Je conviens que cette présomption n'est pas absolue. On peut, en effet, répondre que ces faits, au moins en partie, sont antérieurs à la reine Marie; et pourtant ni la reine ni surtout Paul IV ne doutèrent de la validité des ordinations anglicanes à cause du défaut d'intention (n. 29). Ensuite cette présomption n'existe pas pour les évêques qui ordonnèrent, tout en restant étrangers à ces sacrilèges. Elle ne semble même pas exister pour les évêques qui furent les auteurs de ces sacrilèges; car de ce qu'un évêque, dans le courant de l'été 1552, élimina de l'Ordinal toute idée de sacrifice, comment conclure qu'au moment des ordinations qu'il fit l'année suivante, il pensa positivement à exclure tout pouvoir de sacrifier?

Ces réponses sont sérieuses, surtout la première à laquelle je ne trouve pas de réplique satisfaisante; mais elles ne dissipent pas tout doute et toute inquiétude. Je fais une hypothèse : des réformateurs, dans un pays, après avoir éliminé du Rituel romain les cérémonies et les prières qui rappellent l'indissolubilité du lien matrimonial, prêchent avec violence, par les écrits et par la parole, contre l'indissolubilité du mariage, et, pendant ces faits, un de ces réformateurs vient à se marier d'après le Rituel expurgé. Serait-il téméraire de supposer chez lui, au moment de se marier, l'intention positive d'exclure l'indissolubilité, et par conséquent de regarder, au for externe, son union comme suspecte? De même dans notre cas. Il est trop naturel que les évêques auteurs de ces sacrilèges, ou partisans fervents des mêmes idées, Barlow par exemple, au moment où ils menaient la campagne contre le sacrifice, il est trop naturel, dis-je, qu'en faisant les ordinations, ils aient eu la volonté positive, actuelle ou virtuelle, de ne conférer aucun pouvoir de sacrifier. De là, à mon humble avis, une ombre s'étend sur toutes les ordinations anglicanes.

50. Cette ombre devient plus épaisse encore en ce qui concerne le diaconat et le presbytérat, si nous consultons l'Ordinal. L'évêque pose au futur diacre plusieurs questions, dont voici la cinquième : « Diaconum oportet in ecclesia in qua constitutus fuerit, sacerdoti « servitium divinum peragenti et præcipue sacram communionem « celebranti assistere... » Le *ministerium altaris* au saint sacrifice de la Messe qui est la fonction principale et essentielle du diaconat, n'est-il pas tacitement exclu ? De même l'évêque demande aux futurs prêtres : « Vultis igitur diligentiam semper fideliter adhibere in

« Christi doctrina, sacramentis, et disciplina ita administrandis, « sicut Dominus præcepit et *hoc regnum eadem suscepit*, secundum « mandata Dei...? » Or, je le répète, il me semble peu contestable que l'Église anglicane, ou au moins une bonne partie de ses évêques. surtout dans les premiers temps, ait nié au moins l'Eucharistie, en tant que sacrifice. Les rites donc eux-mêmes du diaconat et du presbytérat semblent en quelque sorte exclure tout pouvoir relatif au sacrifice; et il est à présumer que les évêques, surtout les évêques ennemis du sacrifice, auront conformé et conforment leur intention à cette exclusion, même si elle n'était pas absolue.

V

SI LE RITE DE L'ORDINAL PEUT ÊTRE CONSIDÉRÉ COMME SUFFISANT

51. Plusieurs catholiques qui, de nos jours, contestent la validité des ordinations anglicanes, insistent un peu sur la non-consécration de Barlow, beaucoup sur le défaut d'intention, et ils semblent reconnaître comme suffisant le rite des ordinations d'après l'Ordinal (n. 26). Ils se trompent doublement. A mon humble avis, les ordinations anglicanes du côté de la consécration de Barlow sont invulnérables, et du côté du rite elles ne présentent pas toute garantie de validité. Il s'agit maintenant de savoir si, dans les rites de l'Ordinal, on trouve la vraie matière et la vraie forme des trois ordinations.

52. Pour répondre à cette question, il faut d'abord rechercher quelle est la vraie matière et la vraie forme des trois ordinations. C'est ici surtout que nous devons prendre pour unique guide la doctrine et la pratique de l'Église, si nous voulons nous retrouver dans le labyrinthe des opinions théologiques, comme un enfant qui, dans un chemin obscur, tient la main de sa mère de peur de s'égarer[1].

[1] Le P. Morin dans la préface de son ouvrage, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, raconte qu'étant allé à Rome en 1639, il prit part aux travaux d'une congrégation de théologiens que le Pape Urbain VIII avait formée pour examiner l'Eucologe des Grecs. Le P. Morin s'aperçut bien vite que les théologiens ne se servaient dans cet examen que des principes *a priori*, reçus dans l'école; ils ignoraient complètement la discipline et les langues orientales; et les ordinations des évêques, des prêtres et des autres ministres de l'Église grecque couraient grand risque d'être déclarées nulles. Il se servit, lui, de principes plus faciles et plus sûrs: il soutint que les ordinations schismatiques grecques étaient valides, parce que l'Église romaine les a reconnues comme telles, et parce que le rite employé est antérieur au schisme. En effet, les ordinations furent déclarées valides. Du reste, les scolastiques n'ont pas suivi d'autre règle : aussi pieux que savants, ils conformaient leurs opinions théologiques à la discipline connue de l'Église, les modifiaient suivant le progrès de l'érudition ecclésiastique, et nul doute que plusieurs théories sur la matière et la forme des ordinations auraient disparu de l'école, s'ils avaient eu sous les yeux, comme nous les avons, toutes les liturgies orientales et occidentales, anciennes et modernes.

53. Le concile de Trente dans sa *session VII*, *can. I*, a défini que Jésus-Christ est l'auteur de tous les sacrements de la loi nouvelle; et dans sa *session XXIII*, *can. VI*, il a défini, en particulier, que le Sauveur a institué les trois premières ordinations : « Si quis dixerit « in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione ins- « titutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, ana- « thema sit. » En outre, une opinion théologiquement certaine soutient que cette institution divine des sacrements, en général, et des trois premières ordinations, fut *immediata* et non *mediata* par l'intermédiaire de l'Église à qui Jésus-Christ en aurait donné le pouvoir. Or, si Jésus-Christ a institué les trois premières ordinations, il a dû aussi en instituer les éléments essentiels, c'est-à-dire la matière et la forme. Dans quelle mesure l'a-t-il fait? Les théologiens ne sont pas bien d'accord là-dessus.

54. D'après les uns, surtout dans le temps passé, le Sauveur n'aurait institué les éléments essentiels des trois ordinations que d'une manière fort générale, laissant à son Église la détermination spécifique et individuelle avec pouvoir d'y ajouter d'autres rites accidentels; en d'autres termes, il aurait dit à peu près : *Il y aura l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat, conférés par un signe extérieur et des paroles que l'Église déterminera.* C'est à l'Église donc, d'après cette opinion, de déterminer le signe extérieur; par exemple, elle pourra établir que ce signe sera l'imposition des mains, ou bien la porrection des instruments, ou bien les deux ensemble; que dans un pays ce sera l'imposition des mains, dans un autre la porrection des instruments; que dans le même pays, ce sera d'abord l'imposition des mains, ensuite la porrection des instruments. A l'Église aussi de déterminer les paroles qui doivent accompagner le signe extérieur; par exemple, elle pourra établir que ces paroles seront déprécatives ou bien impératives : *Accipe;* que dans un pays elles seront déprécatives, dans un autre impératives; dans le même pays, qu'elles seront d'abord déprécatives, ensuite impératives. Mais ce droit de déterminer le rite appartient-il au pouvoir central? Appartient-il aussi aux évêques hérétiques ou schismatiques validement consacrés? L'Église, en déterminant un rite pour l'Orient, un autre pour l'Occident, peut-elle établir que le rite oriental soit insuffisant en Occident, et *vice versa?* En changeant de rite dans le même pays, peut-elle établir que l'ancien rite, qui était valable jusqu'alors pour l'ordination, soit désormais insuffisant? Peut-elle établir que le rite soit insuffisant, s'il est employé par un ministre hérétique, schismatique, pécheur public? Voilà autant de questions auxquelles ces auteurs sont loin de donner la même réponse. Enfin, remarquons que plusieurs pensent que Jésus-Christ lui-même a institué l'imposition des

mains comme matière des trois ordinations, laissant plein pouvoir et pleine liberté à l'Église quant à la forme seulement.

55. Toutes ces théories ont été formées après coup. Ces auteurs commencèrent par admettre, comme certain, que la matière de ces ordinations, d'après le Pontifical romain, consiste dans la porrection des instruments, la forme dans les paroles impératives. Comme, dans l'Église orientale, la matière est l'imposition des mains, la forme, une prière, aussi bien que dans l'Église latine, au moins pendant les douze premiers siècles, ils ont inventé, pour expliquer cette différence et ce changement les théories qui viennent d'être exposées, et qui n'ont pas d'autre base. Le procédé serait logique si leur opinion, au sujet de la matière et de la forme de ces ordinations d'après le Pontifical romain, était certaine.

56. Le progrès de l'érudition ecclésiastique a fait naître une autre théorie, qui, fondée sur l'Écriture et la pratique de l'Église, est la plus communément reçue par les érudits de nos jours et la plus probable. D'après cette théorie, Jésus-Christ a institué, comme matière des trois ordinations, l'imposition des mains et, comme forme, une prière. En effet, nous lisons dans les *Act. chap. VI, v.* 6, que les apôtres, en ordonnant les premiers diacres *orantes imposuerunt eis manus*, ils les ordonnèrent par l'imposition des mains et une prière. De même pour l'ordination épiscopale de saint Barnabé, *Act., chap. XIII, v.* 3. L'imposition des mains, comme élément principal des ordinations, revient d'autres fois encore dans l'Écriture; par exemple, saint Paul dans sa deuxième lettre à Timothée, *chap. I, v.* 16, lui dit : *Admoneo te ut resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.* L'Église, à l'exemple des Apôtres, a conféré les trois ordres de la même manière, c'est-à-dire par l'imposition des mains et une prière. Ainsi l'Église orientale, depuis le commencement jusqu'à nos jours, n'a pas d'autres rites, pour les trois ordinations[1]. Dans l'Église latine, jusqu'au XII[e] siècle, la liturgie romaine et la liturgie gallicane, qui se partageaient à peu près l'Occident, n'avaient pas d'autres rites essentiels pour les trois ordinations. Il est bien vrai que, dans la suite, l'Église d'Occident a introduit la porrection des instruments et les formules impératives; mais il n'est pas prouvé et il n'est pas probable qu'elle les ait introduites comme éléments essentiels des ordinations, voulant que les ordres soient désormais conférés par les rites nouveaux, et non par les anciens. Il

[1] Des théologiens dans l'embarras, voulant à tout prix trouver dans la liturgie orientale la porrection des instruments, ont eu recours à des explications fantaisistes. « Quidam alii volunt, » dit Billuart, *De sacramentis in communi, dist. I, art. V,* « etiam apud Graecos intervenire porrectionem instrumentorum, si non « per contactum physicum, saltem per contactum moralem, mediante scilicet « altari cui ordinandi procumbunt. » (?!?)

est à remarquer, en effet, que le Pontifical Romain a conservé soigneusement et réuni ensemble tous les rites anciens de la liturgie romaine et de la liturgie gallicane. Ainsi, par exemple, dans l'ordination diaconale, après les préliminaires de l'ordination, l'évêque lit la prière en forme de préface : *Per omnia sæcula..... Domine sancte Pater omnipotens, æterne Deus, honorum dator ordinumque distributor*, etc., au milieu de laquelle il impose les mains au candidat en disant : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini;* et puis viennent les autres rites parmi lesquels la porrection du livre des Évangiles et la formule : *Accipe potestatem*, etc. Or, dans la liturgie romaine, l'ordination diaconale se faisait par l'imposition des mains et cette même prière en forme de préface, sans les mots : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., ajoutés plus tard[1]. De même dans l'ordination presbytérale l'évêque commence par imposer les mains avec les prêtres, il dit l'invitatoire : *Oremus, fratres charissimi*, la prière *Exaudi nos* et la prière en forme de préface : *Per omnia sæcula..... Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, honorum auctor*, etc. ; viennent ensuite les autres rites parmi lesquels la porrection des instruments avec la formule : *Accipe potestatem offerre sacrificium*, etc., et la dernière imposition des mains avec la formule : *Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris peccata*, etc. Or, dans la liturgie romaine, l'ordination presbytérale se faisait par l'imposition des mains et la même prière en forme de préface qui était la *consecratio*, c'est-à-dire la forme. Pour conclure que l'ordre diaconal et l'ordre presbytéral sont aujourd'hui conférés par les rites plus récents, il faudrait dire que l'Église *a positivement enlevé* aux anciens leur force consécratoire pour la reporter sur les nouveaux. A qui fera-t-on croire cela? Dans la consécration épiscopale d'après le Pontifical Romain, les préliminaires achevés, l'évêque consécrateur impose les mains avec les évêques assistants, en disant : *Accipe Spiritum Sanctum;* il dit la prière *Propitiare*, la prière en forme de préface : *Per omnia sæcula... Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, honor omnium dignitatum*, etc..., et puis le reste. La liturgie romaine faisait la consécration épiscopale par l'imposition des mains sans les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, introduites postérieurement, et une partie de la même prière en forme de préface[2]. Mais rien ne nous oblige de

[1] Le P. Morin, *De sacris ordinationibus, Exercit. IX, cap. II*, explique très bien pourquoi ces paroles furent introduites. A cet endroit la prière romaine invoque *deprecatorio modo* l'Esprit-Saint sur l'ordinand : *Emitte in eis, quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum*, etc. Comme à cette époque l'École soutenait que la forme devait être impérative, pour tenir compte de cette opinion, on ajouta ces paroles qui expriment la même chose *imperativo modo;* et afin que l'union morale fût plus évidente, on interrompit le canon consécratoire pour y placer l'imposition des mains.

[2] La prière en forme de préface du Pontifical Romain est la *consecratio* de la liturgie romaine : seulement on y a intercalé les mots : *Sint speciosi..... omnium*

dire, avec l'opinion pourtant commune, que le caractère épiscopal est aujourd'hui imprimé par les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, plutôt que par l'ancienne *consecratio* de la liturgie romaine. Ainsi donc la pratique de l'Église, après l'Écriture Sainte, semble indiquer que réellement le Sauveur lui-même constitua, comme matière des trois ordinations, l'imposition des mains ; comme forme, une prière. Au moins cette théorie paraît bien probable, elle évite une foule de difficultés ardues et, quant à moi, j'y souscris pleinement.

57. De cette théorie il résulte que la forme impérative : *Accipe potestatem*, *Accipe Spiritum Sanctum*, n'est pas suffisante pour la validité de l'ordination ; car elle ne saurait être une *prière* proprement dite. Les scolastiques en grand nombre, appuyés sur des raisons *a priori*, ne connaissant pas bien la discipline de l'Église orientale et la discipline de l'Église occidentale dans les douze premiers siècles, tenaient pour certain que la forme des ordinations ne pouvait être qu'impérative. Nugnez cité par Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, *pars III*, *cap. II*, *n.* 1, va jusqu'à dire : *Hoc ad fidem pertinere et contrarium esse hæresim manifestam*. Le progrès de l'érudition ecclésiastique a changé la face des choses : aujourd'hui il est absolument certain que la forme des ordinations peut être déprécative, puisque l'Église s'est servie et se sert encore des formes déprécatives, et, d'après la théorie que nous venons d'exposer, il semble bien que la forme des ordinations ne puisse être que déprécative.

58. Cependant le Sauveur n'a certainement pas voulu que toute prière fût une forme suffisante pour l'ordination ; par exemple, qui oserait dire valide l'ordination diaconale, presbytérale, épiscopale, faite par l'imposition des mains et la récitation du *Pater* ? Pour connaître la volonté du Sauveur sur ce point, nous n'avons d'autres moyens que la pratique de l'Église ; les raisonnements *a priori* à ce sujet n'ont aucune valeur. On devra tenir pour suffisantes les prières que l'Église a employées ou approuvées comme formes des ordinations ; car l'Église, gardienne fidèle des volontés de son divin fondateur, ne saurait se tromper. Toutes ces formes employées ou approuvées par l'Église sont réunies pages 234 et suivantes, et je les recommande à la lecture attentive de ceux qui suivent cette discussion [1]. Par la même raison, on devra regarder comme suffisante une prière nouvelle conforme *quoad substantiam* aux prières employées ou approuvées par l'Église. Ce qui est particulier à telle ou telle prière seule-

consequantur, tirés du *Missale Francorum*. Peut-être les mots intercalés faisaient-ils partie de la *consecratio* de la liturgie gallicane pure ; mais ce n'est pas bien sûr.

[1] M. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris, a publié, dans le *Canoniste Contemporain*, septembre-octobre 1895, une étude des plus intéressantes sur ces prières-formes.

ment, et ne se trouve pas dans toutes les prières employées ou approuvées par l'Église, n'est évidemment pas indispensable. Ainsi l'invocation du Saint-Esprit sur l'ordinand revient très souvent, mais pas toujours; par exemple, dans la forme maronite pour le presbytérat, le Saint-Esprit n'est pas nommé du tout, et, dans bien d'autres, il est nommé indirectement ou simplement à la fin, dans la conclusion de la prière. Par conséquent une prière sans l'invocation du Saint-Esprit peut être une forme suffisante pour l'ordination. De même l'énumération des pouvoirs conférés par l'ordination ne se trouve pas dans toutes les prières; par exemple, la forme romaine pour l'épiscopat ne dit rien des pouvoirs épiscopaux; la forme copte et la forme romaine pour le presbytérat ne disent rien du pouvoir de consacrer et de sacrifier, etc. Nous devons donc également en conclure, contrairement à l'opinion assez répandue, que la mention des pouvoirs conférés, même des principaux, n'est pas nécessaire dans une prière, pour qu'elle soit une forme suffisante de l'ordination. Au contraire, tout ce qui se trouve dans toutes les prières employées ou approuvées par l'Église est nécessaire : il est bien vrai qu'à la rigueur un élément commun peut être accidentel, mais enfin la présomption est qu'il soit essentiel, et la prière où il manquerait serait une forme au moins douteuse. Or toutes les prières employées ou approuvées par l'Église : 1° sont des prières relatives à l'ordination; 2° appellent sur l'ordinand la miséricorde de Dieu, les grâces qui lui sont nécessaires dans son nouvel état; 3° nomment d'une manière ou d'une autre l'ordination dont il s'agit. M. Boudinhon, dans son remarquable article que je viens de citer, dit avec raison : « En résumé, toutes les formules « catholiques d'ordina- « tion sont construites d'après un type uniforme, et l'on pourrait, « sans trop d'invraisemblance, dégager de la variété de ces prières « une forme d'ordination générale et commune que je me permets « de traduire ainsi : *Deus qui... respice propitius super hunc famulum* « *tuum quem ad diaconatum* (respective : *presbyteratum*, vel *episco-* « *patum*, seu *summum sacerdotium*) *vocare dignatus es; da ei gratiam* « *tuam ut munera hujus ordinis digne et utiliter adimplere valeat.* » Telle doit donc être, comme *minimum*, la prière pour servir de forme suffisante de l'ordination.

39. Telles sont les deux théories qui aujourd'hui se partagent l'école, sur la matière et la forme des trois ordinations. Cependant les défenseurs de la première, aussi bien que les partisans de la seconde, admettent la nécessité non pas de la simultanéité [1], mais de

[1] L'opinion de Cajetan qui exigeait la simultanéité, au moins partielle, entre la matière et la forme, n'est pas probable, Voyez saint Alphonse, *Theol. Mor.*, *lib.*, *VI*, *n. q;* De Lugo, *Repp. Mor.*, *lib. I*, *dub.* 33.

l'union morale entre la matière et la forme pour la validité du sacrement. En quoi consiste-t-elle, cette union morale?

60. Les théologiens, en plus grand nombre, affirment que, dans les sacrements du baptême, de la confirmation, de l'extrême-onction et de l'ordre, la matière doit être rapprochée de la forme de sorte que l'intervalle suffisant pour réciter un *Pater* mettrait en danger la validité du sacrement [1]. Cette doctrine, en ce qui concerne le sacrement de l'ordre, ne peut pas être acceptée sans observations. Il n'est pas logique (au moins si on admet la seconde théorie, plus probable) de mettre sur le même pied le sacrement de l'ordre et les trois autres sacrements; car, dans les trois autres sacrements, la forme, exprimant l'action qui est la matière prochaine (*ego te baptizo*, etc.), ne serait pas vraie sans une union morale très étroite; tandis que, dans l'ordination, la prière-forme n'exprimant pas l'imposition des mains, un plus grand intervalle ne présente pas la même difficulté. Dans l'ancienne liturgie romaine, entre l'imposition des mains de l'évêque et la *consecratio*, c'est-à-dire la forme des ordinations, il y avait une oraison simple [2].

61. Le Cardinal de Lugo, *De Sacramentis in genere*, *disp. II*, *sect. V*, *n.* 99, prétend que, pour avoir l'union morale entre la matière et la forme de l'ordination, il suffit que les deux se trouvent dans la même action liturgique. Ayant enseigné que, à son avis, la matière totale du presbytérat consiste dans l'imposition des mains et dans la porrection des instruments, et la forme dans les paroles qui accompagnent la porrection des instruments, il ajoute : « Neque obstat primam manus impositionem fieri absque prolatione formæ atque « adeo non posse tunc apponi tanquam materiam, nam materia debet « esse simul cum forma; hoc, inquam, non obstat quia non ita distat « manus impositio a formæ prolatione quæ postea subsequitur, ut « non censeantur habere propinquitatem moralem sufficientem: « neque enim debet esse coexistentia physica, ut constat in diaconis « quibus dicitur forma omnibus simul et postea successive tangunt « librum (?), quare si ordinarentur simul centum diaconi, procul « dubio esset magna distantia physica inter prolationem formæ et « contactum libri respectu ultimi, sed tamen est sufficiens præsentia « moralis, *quia eadem actio moraliter continuatur absque interruptione* « *morali*. Sic etiam postquam imponuntur manus sacerdotibus usque « ad illa verba : *Accipe potestatem*, etc., eadem actio moralis conti- « nuatur, ungendo illos et præparando ut magis congrue recipiant « gratiam Sancti Spiritus. Postea vero explicatur magis materia et

[1] Voyez saint Alphonse, *De Sacramentis in genere*, n. 8; Billuart, *De Sacramentis in communi*, disp. I, art. IV, et bien d'autres.
[2] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 342 et suiv.

« apponitur alia pars ejusdem materiæ simul cum forma; quare dis-« tantia illa, quæcumque illa sit, non tam est inter materiam et « formam quam inter partem et partem materiæ, quas certe non « oportet sibi invicem coexistere physice, ut videmus in Sacramento « pœnitentiæ in quo confessio et actus doloris longo plerumque tem-« poris intervallo dissident; in matrimonio autem consensus et verba « unius conjugis quanto tempore possent distare a consensu et verbis « alterius? Sufficit ergo moralis unio quæ pensanda est ex natura et « qualitate actionis; quare cum de creando sacerdote agitur, tota illa « actio quibus ei insignia, vestes, instrumenta et alia solemniter « dantur, censetur esse una et eadem actio, sicut coronatio etiam « Pontificis vel regis longo tempore protrahitur et in plures actiones « divisa variisque solemnitatibus interrupta, eadem tamen actio « moraliter reputatur. » Ainsi donc, d'après le Cardinal De Lugo, entre l'imposition des mains et la forme qui accompagnent la porrection des instruments il y a union morale, parce que les deux sont dans la même action liturgique.

62. Cette opinion du savant Cardinal sur l'union morale entre la matière et la forme de l'ordination n'est pas certaine, étant en opposition avec l'opinion de nombreux et graves théologiens ; mais elle est probable, d'abord à cause de l'autorité qui, après saint Thomas, est *facile princeps* parmi les théologiens, ensuite et surtout à cause de l'autorité de la Sacrée Congrégation du Concile qui l'a reconnue comme telle. Benoît XIV, *De Synodo diœcesana, lib. VIII, cap. X*, examine le cas d'un jeune candidat à la prêtrise qui, après avoir reçu les impositions des mains avec les prières relatives, ne se présenta pas à la porrection des instruments. La Sacrée Congrégation, voulant tenir compte de l'opinion de De Lugo, jugea qu'il fallait répéter *sub conditione* non seulement la porrection des instruments et la dernière imposition des mains, mais l'ordination tout entière. « Quia autem nonnulli non infimi theologi, dit Benoît XIV, *l. c.*, « n. 13, dixerunt impositionem manuum, præambulam porrectioni « instrumentorum, simul cum hac in unam coalescere materiam, « qua una cum verbis ab Episcopo instrumenta exhibente prolatis, « prima confertur sacerdotalis potestatis pars, conficiendi nimirum « corpus Christi, idcirco Sacra Congregatio, scite animadvertens « præviam illam manuum impositionem jamdiu antea peractam non « posse moraliter conjungi cum traditione instrumentorum quæ post-« modum fieret, ut etiam hujus opinionis in re tanti momenti ratio-« nem aliquam haberet, totam ordinationem sub conditione iteran-« dam rescripsit. »

63. Du reste, que la forme suive ou précède la matière, peu importe pour la validité du sacrement. Des auteurs, il est vrai, on

prétendu que la forme doit accompagner ou suivre la matière, jamais la précéder : car, disaient-ils, la forme ne saurait déterminer la matière qui n'existe pas encore. Cette raison est plus spécieuse que solide. En effet, pour que la forme puisse déterminer la matière, il suffit qu'il y ait union morale; et s'il était vrai que la forme qui précède ne peut jamais déterminer la matière qui n'existe pas encore, il serait également vrai que la forme qui suit, ne peut pas déterminer la matière qui n'existe plus. La forme donc devrait être toujours et nécessairement concomitante : ce qui est faux. C'est pour cela que l'ordination était certainement valide dans l'ancienne liturgie romaine, bien que, entre l'imposition des mains et la *consecratio*, il y eût une entière oraison; de même, le baptême serait aussi certainement valide si l'eau n'arrivait à toucher la tête de l'enfant que la forme achevée. Dans l'un comme dans l'autre cas, à cause de l'union morale, la forme détermine la matière.

64. Ces principes posés, il est temps maintenant de revenir à l'Ordinal anglican et d'examiner si, dans ses rites, il contient la vraie matière et la vraie forme suffisantes pour les trois ordinations.

65. Les adversaires de la suffisance de ses rites font d'abord une observation générale. Les rites de l'ordination, disent-ils, ne peuvent pas être suffisants, s'ils ne sont pas déterminés par l'autorité légitime ecclésiastique. Le Pape Innocent IV, ou plutôt le canoniste Sinibaldo Fieschi, dans le titre *De sacramentis non iterandis*, du livre 1er des Décrétales de Grégoire IX, dit à ce sujet : « De ritu Apostolorum invenitur in epistola ad Titum, alias Timotheum, quod manus imponebant ordinandis et quod orationem fundebant super eos, aliam autem formam non invenimus ab eis servatam. Unde credimus quod nisi essent formæ postea inventæ, sufficeret ordinatori dicere: « *Sis sacerdos*, vel alia æquipollentia verba. Sed subsequentibus temporibus formas quæ servantur, Ecclesia ordinavit; et sunt tantæ necessitatis dictæ formæ, quod si, iis non servatis, aliquis fuerit ordinatus, supplendum est quod omissum est, et si formæ servantur, character infigitur animæ. » Et la raison en est très simple : la détermination des rites est un acte de juridiction ecclésiastique qui ne saurait appartenir aux laïques, aux hérétiques, aux schismatiques. Les rites donc de l'Ordinal anglican, ayant été constitués par le pouvoir laïque, d'après l'avis d'évêques et autres conseillers hérétiques ou schismatiques, ne peuvent pas être suffisants, indépendamment même de leur valeur intrinsèque.

66. Les anglicans répondent que les rites de l'Ordinal ont été constitués par l'autorité ecclésiastique anglicane et confirmés seulement par le pouvoir laïque. Je ne crois pas nécessaire de discuter ce

point historique : l'autorité ecclésiastique anglicane étant hérétique ou schismatique, la difficulté reste à peu près la même. J'insiste plutôt sur la majeure du syllogisme. Le P. Le Courayer, dans le chapitre X de sa *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais* [1], soutient que, dans quelques sectes schismatiques orientales, la forme de l'ordination, reconnue suffisante par l'Église, a été composée après le schisme. Si cela était exact, l'observation ci-dessus tomberait immédiatement. Mais le P. Le Quien, dans le chapitre II de son ouvrage : *Nullité des ordinations anglicanes*, répond que l'origine postérieure au schisme de ces formes n'est pas prouvée. Et, en effet, les arguments du P. Le Courayer sont plutôt des indices que des arguments. Moi aussi, j'ai entrepris cette recherche, extrêmement difficile, mais, faute de moyens nécessaires, j'ai dû l'abandonner. Il y aurait une autre recherche, bien plus facile à ceux qui sont à Rome, et qui mènerait au même résultat. Les Congrégations Romaines, quand elles examinent la valeur de la forme de l'ordination d'une secte hérétique ou schismatique, se préoccupent-elles de l'origine historique de la forme? Par exemple, quand la S. C. du Saint-Office, en 1704, déclara suffisante la forme copte, a-t-elle d'abord recherché et bien établi que la forme était antérieure au schisme? Je ne le crois pas, et cela ne me paraît pas probable. Or, si les Congrégations Romaines se contentent d'examiner la forme en elle-même, c'est un argument évident pour conclure que la forme peut être suffisante, bien que composée par des hérétiques ou schismatiques. En outre, l'observation n'a pas de raison d'être dans la seconde théorie; car, si Jésus-Christ a déterminé lui-même la matière et la forme des ordinations non seulement *in genere*, mais *in specie*, dans l'imposition des mains et une prière relative, il est évident que, l'institution divine respectée, les rites sont toujours suffisants, quoi-

[1] Cet ouvrage et l'autre du même auteur, *Défense de la dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, furent condamnés par Benoît XIII à cause de plusieurs propositions incidentes sur le sacerdoce et sur le sacrifice : la question de la validité des ordres anglicans était réservée. Acclamé par les anglicans, le P. Le Courayer s'opiniâtra dans ses idées; il glissa de plus en plus dans le protestantisme et il finit socinien. Le P. Le Quien, dominicain, lui répondit par des ouvrages qui ne manquent pas de mérite : *Nullité des ordinations anglicanes*. — *La même nullité de nouveau démontrée*. Le P. Hardouin, S. J., lui répondit aussi par les ouvrages : *La dissertation du P. Le Courayer sur la succession des évêques anglais et sur la validité de leurs ordinations réfutée*. — *La défense des ordinations anglicanes réfutée*. Le P. Hardouin, ignorant la discipline ecclésiastique en dehors du Pontifical romain, n'était pas préparé pour traiter pareil sujet. C'est lui qui, convaincu que la porrection des instruments en Occident et l'imposition des mains en Orient sont également d'institution divine, a imaginé une double institution divine : une confiée à saint Pierre pour l'Occident, l'autre confiée à saint Paul pour l'Orient. Et comme la liturgie de l'Église d'Occident, pendant les douze premiers siècles, venait déranger cette belle combinaison, il nie tout simplement l'authenticité des documents qui contiennent cette liturgie.

que introduits par des évêques hérétiques ou schismatiques ou par des laïques. L'objection n'a sa raison d'être que dans la première théorie ; et, en effet, si on admet cette théorie, la raison sur laquelle s'appuie cette observation est sérieuse. Or, j'ai déjà dit que la seconde théorie est la meilleure. Enfin, il est une remarque qui nous mettra facilement d'accord. Si les rites de l'ordination, introduits par des laïques ou par des évêques hérétiques ou schismatiques, sont conformes *quoad substantiam* aux rites employés ou approuvés par l'Église, on peut dire, en toute vérité, que ces rites, malgré ceux qui les ont introduits, ont été institués par l'Église elle-même ; par conséquent, ils seront suffisants. Si, au contraire, ces rites ne sont pas conformes *quoad substantiam* aux rites employés ou approuvés par l'Église, j'accorde volontiers qu'ils ne sont pas suffisants.

67. Les rites de l'Ordinal anglican, *a priori*, peuvent donc être suffisants ; mais le sont-ils, en réalité ? Paul IV a regardé le rite de l'Ordinal pour l'épiscopat comme insuffisant, et il semble avoir approuvé le rite pour le diaconat et le presbyterat. Nous devons maintenant en examiner le mérite intrinsèque, en commençant par l'ordination diaconale[1].

68. Sur la matière et la forme du diaconat, d'après le Pontifical romain, il y a d'abord trois opinions qui relèvent de la première théorie. Les uns pensent que la matière est l'imposition des mains ; les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini*, sont la forme. Les autres font consister la matière dans la porrection du livre des Évangiles, et la forme dans les paroles qui l'accompagnent : *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei tam pro vivis quam pro defunctis. In nomine Domini.* Enfin, plusieurs, réunissant les deux opinions, font consister la matière totale dans la porrection du livre des Évangiles et dans l'imposition des mains ; la forme totale dans les deux formules[2]. Les Congrégations Romaines ont toujours regardé comme probables les deux premières opinions, bien qu'en pratique on doive s'en tenir à la troisième, qui est la plus sûre. Or, l'Ordinal contient le même rite de la porrection du livre des Évangiles accompagnée des mêmes paroles avec une différence insignifiante : *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei idque etiam prædicandi, si tibi hoc ordinate mandatum fuerit.* Par conséquent, la suffisance de ce rite de l'Ordinal pour l'ordination diaconale est probable, d'après la jurisprudence des Congrégations Romaines. Je ne partage aucune des trois opinions ;

[1] Les anglicans font consister la matière et la forme de leur ordination diaconale dans les deux rites ensemble : l'imposition des mains et les paroles : *Accipe potestatem exequendi*, etc., et la porrection du livre des Evangiles et les paroles : *Accipe potestatem legendi*, etc.

[2] Voyez mon *Tractatus canonicus de sacra ordinatione, n° 1046 sequ.*

mais ce n'est pas à moi de méconnaître la probabilité, au moins extrinsèque, de la seconde, reconnue par de si hautes autorités.

69. Cependant, nous ne devons pas oublier que la seconde théorie, qui est la plus probable, fait consister en vertu de l'institution divine la matière des ordinations dans l'imposition des mains, la forme dans une prière relative qui, dans l'ordination diaconale du Pontifical romain, est l'ancienne *consecratio* de la liturgie romaine (n° 56). Or, l'Ordinal anglican contient le rite de l'imposition des mains; et, à part la formule impérative qui l'accompagne et qui n'est pas une prière proprement dite : *Accipe potestatem exequendi officium diaconi in Ecclesia Dei tibi commissum : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, il contient aussi deux prières semblables *quoad substantiam* aux prières employées ou approuvées par l'Église : l'une est presque au commencement : *Omnipotens Deus, qui divina*, etc., l'autre à la fin : *Omnipotens Deus, omnium bonorum dator*, etc. Il est vrai que ces deux prières sont bien éloignées de l'imposition des mains; mais, malgré cet intervalle, l'union morale entre chacune d'elles et l'imposition des mains est probable, d'après l'opinion de De Lugo (n° 62). Par conséquent, le rite de la première prière et de l'imposition des mains, ou, si on préfère, de l'imposition des mains et de la seconde prière, peut être aussi regardé comme probablement suffisant[1].

70. Ainsi donc, la suffisance des rites de l'Ordinal pour le diaconat est probable; mais rien de plus. A cela il faut ajouter la probabilité de nullité qui vient du ministre. Nous verrons, en effet, que l'épiscopat anglican n'est pas exempt de toute critique; de là, toutes les ordinations anglicanes chancellent *ratione ministri*.

71. Je passe à l'ordination presbytérale anglicane. D'abord, dans mon traité canonique *De sacra ordinatione*, n° 1074 *sequ.*, j'ai rapporté les nombreuses opinions des théologiens relativement à la matière et à la forme de l'ordination presbytérale du Pontifical romain. Les Congrégations Romaines les regardent toutes comme probables en pratique, prescrivant, en cas d'omission, la réordination en conséquence pour assurer la validité de l'ordination; bien que plus probablement, la matière ne consiste que dans l'imposition des mains et la forme dans la préface, comme dans l'ancienne liturgie romaine (n° 56). Si donc, d'après la jurisprudence des Congrégations Romaines, est probable en pratique l'opinion qui fait consister la matière et la forme de l'ordination presbytérale en Occident dans la

[1] De même dans le Pontifical romain, outre la préface, il y a la dernière prière de l'ordination diaconale : *Domine sancte*, etc., qui, en elle-même, est une forme suffisante, puisqu'elle était la *consecratio* de l'ordination diaconale de la liturgie gallicane.

porrection des instruments (le calice et le pain) avec les paroles : *Accipe potestatem offerre sacrificium*, etc.[1], il s'ensuit que les rites de l'Ordinal de **1552**, quels qu'ils soient, ne contenant pas cette cérémonie, doivent être regardés, en pratique, comme probablement insuffisants.

72. Si maintenant nous passons en revue les rites de l'Ordinal, je n'hésiterai pas à déclarer absolument insuffisant le rite de la porrection de la Bible avec les paroles : *Attende lectioni*, etc. Du reste, les Anglicans eux-mêmes ne semblent considérer ce rite que comme accidentel[2].

73. La probabilité de la suffisance du rite de l'imposition des mains avec les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., indépendamment de la prière précédente, est aussi fort problématique, les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., n'étant pas une prière, comme l'exige la seconde théorie, plus probable. Même dans la première théorie, pour dire que les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., sont une forme suffisante, il faudrait prouver que le Sauveur a laissé plein pouvoir de déterminer la forme de l'ordination, sinon à des laïques, du moins à tout évêque catholique et même hérétique ou schismatique ; ce qui est encore plus contestable (n° 54). Et qu'on ne dise pas que ces paroles, se trouvant aussi dans le Pontifical romain, ont une origine catholique ; car, dans le Pontifical romain, elles ne sont pas pour la collation du pouvoir de consacrer et de sacrifier[3].

74. Il me reste à examiner si le rite de l'imposition des mains et

[1] Cf. Benoît XIV, *De synodo, lib. VIII, cap. X, n. 1* ; et mon *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, n. 1083.

[2] Les anglicans, faisant tous consister la matière de leur ordination presbytérale dans l'imposition des mains, ne sont pas d'accord sur la forme. D'après les uns, la forme consiste dans la prière : *Omnipotens Deus*, qui précède l'imposition des mains, avec ou sans les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., qui l'accompagnent. Le premier qui a suggéré cette idée aux anglicans semble avoir été le P. Le Courayer dans sa *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*. Les anglicans, même les rédacteurs de l'Ordinal, n'y avaient pas pensé. D'après les autres la forme consiste dans les seules paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*. Telle fut sans doute l'opinion des compilateurs de l'Ordinal : ils croyaient que ces paroles étaient la forme, et c'est pour cela qu'ils les conservèrent. Logiquement, la porrection de la Bible avec la formule : *Accipe potestatem prædicandi*, etc., ne saurait être considérée, pas même par les anglicans, comme élément essentiel de l'ordination. En effet, le pouvoir de remettre et retenir les péchés est censé être donné par l'imposition des mains et la formule : *Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris peccata*, etc. ; ce pouvoir, ne pouvant appartenir qu'à des prêtres, suppose le pouvoir de consacrer déjà donné, ou bien les deux pouvoirs sont donnés ensemble : par conséquent, rien d'essentiel ne reste pour la porrection de la Bible et sa formule.

[3] Les anglicans prétendaient, non sans quelque apparence de raison, confirmer la suffisance de leur rite par la réponse de la S. C. du Saint-Office donnée en 1704 relativement aux ordinations coptes en Abyssinie ; réponse qui semblait reconnaître comme valide l'ordination presbytérale faite par l'imposition des

une des prières de l'Ordinal est suffisant. Je reconnais l'imposition des mains comme matière suffisante ; la question ne concerne donc que la prière. D'abord la prière : *Omnipotens Deus, Pater cœlestis*, avec ou sans les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., est-elle une forme suffisante? Est-elle semblable *quoad substantiam* aux prières employées ou approuvées par l'Église, comme formes d'ordination ? Contient-elle ce *minimum* qui se retrouve dans toutes ces prières-formes et dont j'ai parlé plus haut (n. 58)? Elle est sans doute relative à l'ordination. Mais elle n'est pas une prière *pour l'ordinand*, une prière qui appelle sur lui, de la miséricorde de Dieu, les grâces qui lui sont nécessaires. C'est plutôt une formule d'actions de grâces, avec une prière à la fin pour tout le monde : *Suppliciter rogantes per eumdem Filium tuum ut omnibus aut hic aut alibi nomen tuum invocantibus..... ita ut tam per hos ministros tuos quam per eos super quos constituti fuerint.....* En outre, l'ordre presbytéral n'est pas indiqué; car les paroles : *Apostolos tuos, Prophetas, Evangelistas, Doctores* et *Pastores* ne comprennent pas seulement les prêtres; par conséquent, les paroles : *ad idem officium et ministerium in salutem humani generis institutum*, n'expriment pas exclusivement l'ordre presbytéral. Cette prière donc est loin d'être une forme certainement suffisante. La prière aussi : *Super hos famulos tuos*, laisse quelque peu à désirer, ne portant aucune mention de l'ordre presbytéral dont il s'agit. Par contre la prière : *Omnipotens Deus omnium bonorum* est semblable *quoad substantiam* aux prières employées ou approuvées par l'Église, et son union morale (probable) avec l'imposition des mains (n. 62) rend le rite probablement suffisant[1].

75. La suffisance donc des rites de l'Ordinal pour le presbytérat comme pour le diaconat, n'est que probable. On ne doit pas oublier, en outre, que, sur l'ordination presbytérale, aussi bien que sur les autres ordinations anglicanes, se reflète du côté de l'épiscopat un certain doute *ratione ministri* (n. 70).

76. J'arrive à la consécration épiscopale anglicane. Une question se présente d'abord à l'esprit : l'épiscopat peut-il être valide sans le

mains et les seules paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*. Voyez cette réponse dans mon traité *De sacra ordinatione*, n. 1057. Cependant, le cardinal Patrizi, secrétaire du Saint-Office, a déclaré dans sa lettre officielle du 30 avril 1875, que j'ai rapportée dans le même traité, n. 1058, que telle n'avait pas été la pensée de la S. C. Il semblait même insinuer que le décret de 1704 n'était pas authentique ; il avait été cependant communiqué d'office en 1860 au vicaire apostolique pour les Coptes, Mgr Bel. Sur cette difficile question, voir l'étude de M. Boudinhon, *Ordinations schismatiques coptes et ordinations anglicanes*, dans le *Canoniste contemporain*, avril et mai 1895.

[1] Dans le Pontifical romain, la prière : *Deus sanctificationum omnium auctor*, en dehors de la préface, est également, en elle-même, une forme suffisante, ayant été la *consecratio* de la liturgie gallicane.

presbytérat préalable? Pour ne pas trop charger la discussion, je ne traiterai pas ici *ex professo* de cette belle controverse ; j'en ai parlé assez longuement dans un article publié dans le *Canoniste contemporain*, février 1895. L'opinion probable, et même plus probable théologiquement et historiquement, on en conviendra à la lecture de cet article, est que l'épiscopat peut être valide, même sans la prêtrise reçue préalablement. Mais je ne puis pas contester la probabilité, au moins extrinsèque, de l'autre opinion, plus commune depuis le XI[e] siècle et dont, en pratique, il faut certainement tenir compte, quand il s'agit de la validité de la consécration épiscopale. Puisque donc le presbytérat anglican n'est pas au-dessus de toute critique, l'épiscopat aussi par là même ne présente pas toutes les garanties de validité.

77. Quant au rite de l'Ordinal en lui-même, la porrection de la Bible avec les paroles : *Attende lectioni*, ne saurait être un rite suffisant pour la validité de l'ordination. Les Anglicans eux-mêmes ne le considèrent pas comme la matière et la forme de leur consécration épiscopale. Les paroles : *Attende lectioni* sont plutôt une exhortation à bien faire[1].

77. Le rite de l'imposition des mains avec les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., est plus sérieux. L'imposition des mains est, sans aucun doute, matière suffisante ; reste la forme. L'opinion *commune* parmi les théologiens catholiques fait consister la forme de la consécration épiscopale, d'après le Pontifical romain, dans les seules paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, qui accompagnent l'imposition des mains de l'évêque consécrateur et des évêques assistants. Ceux qui partagent cette opinion doivent admettre que la forme de l'Ordinal pour la consécration épiscopale est suffisante ; car la forme : *Accipe Spiritum Sanctum* ne peut pas perdre sa force consécratoire à cause des paroles qui la suivent dans l'Ordinal : *et memento*, etc. Cependant, il faut bien reconnaître que, aujourd'hui, la théorie qui a la faveur des érudits est plutôt la seconde (n. 56), qui exige, d'après le droit divin lui-même, une prière comme forme de toute ordination ; et, pour la consécration épiscopale du Pontifical romain, elle fait consister la forme dans la préface qui est la *consecratio* de la liturgie romaine avec les

[1] Pour l'épiscopat, comme pour le presbytérat (n. 72, nota 2), les anglicans, en faisant tous consister la matière de la consécration épiscopale dans l'imposition des mains, ne sont pas d'accord sur la forme. D'après les uns, elle consiste dans la prière : *Omnipotens Deus*, qui précède l'imposition des mains avec les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc. qui l'accompagnent ; d'après les autres, elle consiste dans les seules paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc. Billuart, qui fait consister la forme de l'épiscopat anglican dans la prière : *Omnipotens Deus*, qui précède immédiatement le *Veni Creator*, n'avait pas lu l'Ordinal.

mots : *Sint speciosi... consequantur*, en plus. Par conséquent, la suffisance de cette forme pour la consécration épiscopale anglicane, qui devrait être admise, d'après l'opinion commune des théologiens catholiques, n'est pas certaine ; l'insuffisance même est plus probable.

79. Voyons si les prières qui se trouvent dans l'Ordinal présentent plus de garanties. La prière : *Omnipotens Deus, Pater misericors*, qui précède immédiatement l'imposition des mains, avec ou sans les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*, etc., est bien plus conforme, il faut l'avouer, aux prières employées ou approuvées par l'Église comme forme d'ordination que la prière pour le presbytérat : *Omnipotens Deus, Pater cælestis* (n. 74). Elle est relative à l'ordination, elle est une prière *pour l'ordinand*. On a remarqué avec raison que les phrases mêmes, un peu abrégées, de cette prière sont empruntées à la préface du Pontifical romain dans sa partie intercalée d'origine gallicane :

PONTIFICAL ROMAIN	ORDINAL
Sint speciosi munere tuo pedes horum ad evangelizandum pacem, ad evangelizandum bona tua. Da eis, Domine, ministerium reconciliationis in verbo et in factis et in virtute signorum et prodigiorum. Sit sermo eorum et prædicatio non in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis... Sint servi fideles et prudentes quos constituis tu, Domine, super familiam tuam, ut dent illis cibum in tempore necessario, ut exibeant omnem hominem perfectum. Sint sollicitudine impigri... Sint sapientibus et insipientibus debitores et fructum de profectu omnium consequantur.	Da, quæsumus, eam gratiam huic famulo tuo qua semper paratus sit ad evangelizandum bona tua, ad prædicandam reconciliationem ; et potestate quam tribuis, non in destructionem, sed in salutem, non ad injuriam, sed ad auxilium utatur ; quatenus ut fidelis servus et prudens familiæ tuæ dans cibum in tempore opportuno, in gaudium sempiternum tandem suscipiatur.

Il n'y a qu'une observation à faire, mais il y en a une : cette prière ne contient aucune mention de l'épiscopat. On répond qu'elle est assez déterminée à l'épiscopat par l'intention du ministre et le reste de la cérémonie. Ainsi, par exemple, les théologiens catholiques qui prétendent que les paroles vagues : *Accipe Spiritum Sanctum*, sont la forme de l'épiscopat, disent qu'elles sont déterminées à l'épiscopat par l'intention du ministre et le reste de la cérémonie. De même dans le mariage, les signes ou les mots qui expriment le consentement, ne sont-ils pas déterminés au contrat matrimonial par l'intention du conjoint et l'ensemble de la cérémonie ? Il faut répéter la même chose,

toute proportion gardée, de la forme de la confirmation, de l'extrême-onction et du baptême. Loin de moi la pensée de contester la gravité de ces réponses; mais, après tout, je ne puis pas m'empêcher de répéter que voilà un élément contenu dans toutes les prières-formes qui manque dans la prière de l'Ordinal; et, quand il s'agit de la validité des sacrements, surtout de la validité de l'épiscopat et du presbytérat, nous devons suivre l'opinion, non seulement *tutiorem*, mais *tutissimam*. D'ailleurs, dans une matière positive comme celle des sacrements, l'exemple d'un sacrement n'est pas un argument péremptoire. La prière : *Super hunc famulum tuum*, n'est guère meilleure; car elle, non plus, ne fait aucune mention de l'épiscopat. Par contre, la prière : *Omnipotens Deus, omnium bonorum dator*, est semblable *quoad substantiam* aux prières employées ou approuvées par l'Église et, unie moralement à l'imposition des mains, d'après l'opinion probable du cardinal De Lugo (n. 62), rend la consécration épiscopale anglicane probablement valide.

VI

CONCLUSION

80. Dans le cours de cette étude, je crois avoir établi d'abord que la consécration épiscopale de Barlow peut être considérée comme historiquement certaine; ensuite, que le défaut d'intention est probable au for externe sans être certain; enfin, que l'insuffisance aussi des rites de l'Ordinal n'est que probable, à des titres et à des degrés différents pour les trois ordinations. La conclusion qui semble découler de ces principes, est que les ordinations anglicanes doivent être regardées comme douteuses. Or, d'après la jurisprudence pratique des Congrégations Romaines, en matière de sacrements en général et d'ordination en particulier, l'ordination certainement valide ne doit être répétée ni *absolute* ni *sub conditione* [1]; l'ordination certainement nulle doit être répétée *absolute*; l'ordination

[1] Inutile de discuter en ce moment sur la discipline de l'Eglise à ce sujet dans le temps passé: aujourd'hui, la jurisprudence est certaine. Cependant, même dans une ordination valide, un rite important, quoique accidentel, omis ou mal fait, doit être quelquefois répété. Voyez mon traité *De sacra ordinatione*, n. 1001.

douteuse doit être répétée *sub conditione*. Appliquant cette jurisprudence à notre sujet, il s'ensuit que les ordinations anglicanes ne peuvent pas être acceptées purement et simplement : elles doivent être répétées, mais il y aurait peut-être lieu, à mon humble avis, de modifier la pratique suivie jusqu'à présent et de ne réordonner que *sub conditione* les ministres anglicans qui reviennent à l'Église catholique.

81. Son Eminence le cardinal Vaughan, dans sa lettre du 2 octobre 1894 que j'ai plusieurs fois citée, ajoute avec raison : « De cette « question des ordres ne dépend pas la solution de l'affaire. Même s'il « était prouvé que les anglicans, comme les donatistes, ont des ordres « valides et même si ces ordres étaient reconnus par le Saint-Siège, « d'après les paroles de saint Augustin, cela ne leur servirait de rien « en dehors de l'unité de l'Eglise. » La charité chrétienne nous oblige de faciliter et de hâter le retour de la grande nation anglaise à l'unité catholique, d'abord par la courtoisie de nos discussions, inspirée du respect que l'on doit à la vertu, à la science et à la bonne foi, et surtout par nos prières. *Fiat unum ovile et unus pastor. Amen.*

P. Gasparri.

CHRONIQUE

La Church House, ou « maison commune de l'Eglise d'Angleterre, » vient d'être ouverte à Londres en présence du duc et de la duchesse d'York, des archevêques-primats de Cantorbéry et d'York, du lord Grand Chancelier et de tous les hauts dignitaires de l'Église et de l'État.

L'idée de l'érection d'une maison commune pour l'Église d'Anglelerre remonte à Sir Robert Philimore, mais ne fut mise à exécution qu'en 1887, lors du Jubilé de la Reine, sur la proposition de l'évêque de Carlisle.

La *Church House* sera désormais le lieu où se réuniront les convocations et les Synodes, où se débattront les grands intérêts de l'Église nationale, bref la maison de l'Église sera le centre des affaires ecclésiastiques, comme le Parlement est le centre des affaires politiques et nationales.

C'est là une heureuse innovation malheureusement irréalisable en France : car l'Église de France, qui cependant n'est pas « établie », est loin de jouir vis-à-vis du pouvoir civil de la même indépendance que l'Église officielle d'Angleterre.

Que nos évêques français s'avisent de se réunir en assemblées publiques et ils se verront bientôt cités *comme d'abus* devant le Conseil d'Etat !

Le duc de Norfolk, premier duc et pair du Royaume-Uni, élu maire de Sheffield, a assisté officiellement pour la première fois depuis la Réforme à la messe catholique, entouré de tous les conseillers municipaux de la ville.

La veille, quand le nouveau magistrat a paru dans une voiture de gala, pour la cérémonie d'investiture, la foule enthousiasmé le saluait par des cris et des hourrahs ! Toutes les cloches de l'église ont sonné à grandes volées. Les protestants eux-mêmes se pressaient de tous côtés pour rendre hommage au premier maire catholique de Sheffield.

Les Trappistes. — La *Civilta catholica* publie une excellente étude sur les Trappistes. On sait que les Trappistes réunis en chapitre général à Rome ont proclamé l'union de toutes leurs congrégations sous un même général, et ont modifié d'une manière uniforme leurs constitutions. D'après une statistique exacte publiée par la *Civilta*, les Trappistes ont actuellement 57 monastères avec 3,225 religieux. Sur ces monastères on en compte 22 en France, 1 en Alsace-Lorraine, 2 en Espagne, 5 en Belgique, 4 en Hollande, 1 en Angleterre, 2 en Irlande, 2 en Italie, 3 en Autriche, 2 en Allemagne. Pour l'Asie, il y en a 1 en Palestine, 1 en Syrie et 1 en Chine ; pour Afrique on en compte 3, qui sont situés en Algérie, à Natal et au Congo ; en Amérique : 2 aux États-Unis, 1 dans la Nouvelle-Écosse, 2 au Canada ; pour l'Océanie : 1 en Australie.

Les religieuses Trappistines sont au nombre de 910, réparties en 15 monastères, dont 13 en France, 1 en Alsace, 1 en Italie.

LIVRES ET REVUES

Russia and the English Church during the last fifty years, volume I, containing a correspondence between M. R. William Palmer, Fellow of Magdalen College, Oxford, and M. Khomiakoff, in the years 1844-1854. Edited by W. J. Birkbeck, M. A. F. S. A. Magdalen College Oxford. — Published for the Eastern church association. — Rivington, Percival and C°, London, 1895.

On doit vivement remercier M. Birkbeck de la publication de l'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre : c'est le début d'une série qui promet d'être extrêmement intéressante, et déjà ce premier volume est d'une lecture aussi attachante qu'instructive. Nous pouvons ajouter qu'il l'est particulièrement pour notre clergé français, qui, la plupart du temps, n'a guère occasion d'entendre parler, sinon d'une façon générale et vague, des démarches et des efforts tentés en Angleterre, depuis une cinquantaine d'années, pour l'union de l'Église anglicane avec l'Église gréco-russe.

Vers 1840, un membre de l'Église anglicane, éminent par sa piété, son savoir et ses travaux, et l'un des membres les plus notables du mouvement d'Oxford, M. W. Palmer, fit en Russie plusieurs voyages; il y était poussé par les inquiétudes de sa foi et les recherches de sa raison au sujet de la véritable Église. Quelques années plus tard, une circonstance particulière mit M. Palmer en relations avec un écrivain russe, M. Khomiakoff, publiciste savant et théologien laïque, s'adonnant avec ardeur à l'étude des questions religieuses. Ils échangèrent de longues lettres au sujet de l'Union de l'Église anglicane avec l'Église russe, et c'est cette correspondance que M. Birkbeck a retrouvée en grande partie, qu'il a rassemblée patiemment et classée, et dont il nous donne une édition très soignée dans le volume dont nous nous occupons.

L'introduction et les notes qui accompagnent cette correspondance l'éclairent très utilement et ajoutent à son intérêt.

Cependant, prêchant pour notre saint, nous penserions volontiers que le savant éditeur aurait pu se montrer moins avare de ces notes toujours si précises et si judicieuses; peut-être aurait-il pu saisir cette occasion de nous faire participer plus amplement à la connaissance approfondie et familière qu'il possède de l'état présent des Églises de l'Europe orientale, et particulièrement de l'Église russe. Mais peut-être ce vœu trouvera-t-il satisfaction dans les volumes qui doivent suivre celui-ci, puisqu'il s'agit, comme nous l'avons dit, d'une série d'ouvrages consacrés à l'histoire des rapports de l'Église anglicane avec la Russie.

Le volume que nous avons sous les yeux, ne comprend que dix-huit lettres : six de M. Palmer, douze de M. Khomiakoff; elles ont été écrites entre les années 1844 et 1854; on voit par là qu'elles se suivent à d'assez longs intervalles. A les lire, on les voudrait plus nombreuses, tant est grand l'intérêt de cet échange d'idées, de sen-

timents et de vues entre deux esprits éminents, entre deux âmes également passionnées pour la vérité religieuse et tout occupées de sa recherche ou de sa démonstration. Les dernières lettres nous annoncent le départ de M. Palmer pour Rome ; il ne tarda guère, en effet, (en 1855) à rentrer dans la communion de l'Eglise catholique.

Une profession de foi de M. Palmer, une lettre de lui au Haut procureur du Saint-Synode de Russie, et un essai de M. Khomiakoff sur l'Eglise, terminent le volume.

L'introduction mise en tête de cette correspondance par M. Birkbeck s'applique surtout à nous faire connaître M. Khomiakoff; elle raconte sa vie et ses travaux, et de cette notice se dégage un intéressant portrait de l'écrivain et de l'apologiste russe. En revanche, de M. Palmer, l'introduction ne dit rien ; elle se contente de renvoyer à des publications antérieures, jugeant, à bon droit évidemment, M. Palmer assez connu des lecteurs anglais. Nous croyons cependant que M. Birkbeck aurait dû songer un peu aux lecteurs du continent auxquels une notice même sommaire sur M. Palmer eût été agréable et utile.

Nous ne pouvons pas aujourd'hui analyser ici cette correspondance, mais peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir, et d'ailleurs, le livre est de ceux auxquels il est bon de s'adresser directement. Toutefois, il nous a semblé qu'un résumé fidèle des idées de Khomiakoff sur les caractères de la véritable Église, sur la conception qu'il s'est faite de l'Église catholique, et en général, sur ses vues d'Européen oriental touchant l'Occident, pourrait avoir de l'intérêt pour les lecteurs de cette Revue, et comme il se trouve que ce résumé a été fait, avec une compétence particulière, par un disciple de M. Khomiakoff, M. Georges Samarin, et que M. Birkbeck a eu la bonne inspiration de l'insérer dans son introduction, nous le reproduisons à notre tour : on le trouvera plus loin, à sa place, parmi les documents.

Ce résumé peut avoir pour nous, en effet, une valeur documentaire, attendu, paraît-il, que les idées de Khomiakoff se sont répandues dans les milieux les plus intellectuels, clergé et laïques, d'une façon surprenante, et qu'elles se trouvent ainsi faire partie intégrante de ce mouvement national, de cette évolution, à la fois historique, religieuse et politique, qui transforme profondément la Russie contemporaine. Cette évolution-là, qui pointe déjà dans la correspondance de Khomiakoff, mériterait certes d'être étudiée attentivement, aussi bien par les politiques que par les théologiens et les apologistes catholiques : car loin de rapprocher la Russie de nous, comme on le croit trop communément, en raison de certains faits ou de certaines apparences, elle tend au contraire à la soustraire, autant que possible, aux influences occidentales, en opposant aux principes les plus caractéristiques de la civilisation moderne de l'Occident une conception très particulière du développement de la vie nationale russe, de l'avenir et de la mission de la Russie dans le monde. Cette conception est, en un sens, très grandiose, mais l'absolutisme, à la fois politique et religieux, en est la clef de voûte. — F. L.

M. KHOMIAKOFF ET L'ÉGLISE ORTHODOXE

PAR

GEORGES SAMARIN

D'après l'idée que nous nous en faisons d'ordinaire, l'Église est une institution, — institution, il est vrai, d'un genre tout spécial et même unique, puisqu'elle est divine, — mais institution quand même.

Cette conception a le défaut de toutes nos définitions et notions courantes sur les questions religieuses. Bien qu'elle ne contienne en soi rien de contraire à la vérité, elle est cependant inexacte. Elle rabaisse l'idée de l'Église à un niveau trop bas et trop vulgaire, et en conséquence l'idée elle-même devient vulgaire, pour avoir été associée à un groupe de phénomènes avec lesquels, quelle que puisse être la ressemblance extérieure, elle n'a absolument rien de commun. Une institution, nous savons ce que signifie ce mot, et concevoir l'Eglise comme une institution, par analogie avec d'autres institutions, c'est assez facile en vérité, ou plutôt trop facile. Il y a un volume que nous appelons « le Code criminel » : il y en a un autre que nous appelons « Sainte Écriture » ; la loi a son fondement et sa forme : l'Église, ses traditions et ses rites; il y a une cour criminelle où le Code est appliqué, interprété, mis en vigueur : de même aux yeux de certains, l'Église semble-t-elle agir d'une manière analogue, car c'est elle qui, guidée par les Écritures, proclame la doctrine, l'applique, résout les points douteux, juge et décide.

Dans un cas nous avons des vérités relatives, c'est-à-dire la loi, accompagnée des magistrats et des hommes de loi de toutes sortes qui sont chargés de l'interpréter et de l'appliquer; dans l'autre nous avons des vérités absolues, et là bien entendu il y a une différence; mais, après tout, c'est une forme de vérité, renfermée comme l'autre dans un livre ou contenue dans certaines expressions verbales, ayant aussi des officiers chargés de l'administrer, c'est-à-dire le clergé.

Maintenant, il est vrai, à coup sûr, que l'Église a une doctrine qui lui est propre et que ce point constitue un de ses caractères indélébiles; il est vrai également que, la considérant à un autre point de vue, c'est-à-dire au point de vue historique, c'est comme institution — institution d'un genre tout spécial — qu'elle se trouve en contact avec d'autres institutions. Cependant l'Église n'est ni une doctrine, ni un système, ni une institution. Elle est un organisme vivant, organisme de vérité et d'amour, ou plutôt *elle est vérité et amour, et c'est là tout son organisme.*

De cette définition découle, comme une conséquence naturelle,





l'attitude de l'Église vis-à-vis de l'erreur sous quelque forme qu'elle se présente. Elle se comporte vis-à-vis de l'erreur précisément de la même manière que tout organisme vis-à-vis de quelque chose qui lui est hostile, qui est incompatible avec sa propre nature. Elle sépare l'erreur d'elle-même, la rejette, la repousse, et, par ce fait même d'établir une ligne de séparation entre elle et l'erreur, elle se définit elle-même, définissant ainsi la vérité; mais elle ne condescend pas à discuter avec l'erreur; elle ne la réfute, ni ne la définit, ni ne l'explique. La controverse et la réfutation, l'explication et la définition des erreurs sont l'affaire, non de l'Église elle-même, mais des théologiens. C'est le rôle de la science ecclésiastique, en d'autres termes, de la théologie.

Les hérésies de l'Orient donnèrent naissance à une école orthodoxe de théologie qui eut pour tâche d'établir en un système de doctrines s'harmonisant l'enseignement de l'Église sur l'essence de Dieu. la Trinité et le Dieu fait homme; et le cycle de ce magnifique développement de la pensée humaine, éclairée par la grâce d'en haut, fut entièrement parcouru avant que Rome ne se fût séparée de l'Eglise. Peu de temps après ce dernier événement des changements se produisirent dans les destinées historiques de l'Orient; sa science et ses vues éclairées diminuèrent, et il s'ensuivit que l'école orthodoxe des théologiens s'appauvrit nécessairement des productions de l'esprit. Pendant ce temps, le courant rationaliste, que le schisme romain avait admis dans l'Église, donna naissance en Occident à de nouvelles questions théologiques dont l'Orient orthodoxe n'eut pas connaissance et ce fleuve grossissant se sépara en deux courants qui finirent par donner naissance à deux systèmes opposés de doctrine, le Latinisme et le Protestantisme.

Tous ces mouvements furent dus à des causes locales et exclusivement romano-germaniques. La tradition catholique n'y joua que le rôle d'élément passif; elle fut graduellement transformée, mutilée et ajustée aux idées et aux aspirations de ces pays; et, dans son ensemble, depuis Nicolas I[er] jusqu'au Concile de Trente et depuis Luther et Calvin jusqu'à Schleiermacher et Néander, ce mouvement intellectuel demeura entièrement en dehors de l'Église qui n'y prit aucune part. Et il n'eût pu en être autrement. L'Église resta ce qu'elle avait été auparavant. La lampe qui lui avait été confiée n'avait pas cessé de brûler et la lumière n'en était pas obscurcie. Mais les assauts que lui livra l'Occident, les formidables efforts de la propagande occidentale, ses tentatives tout d'abord de réfuter la tradition catholique, que l'Église orientale possédait et possède encore. puis de s'y faire des amis et d'entrer en accommodement avec elle. nécessitèrent l'entrée en scène d'une école orthodoxe de théologiens qui furent dès lors lancés dans la controverse et obligés d'adopter une attitude vis-à-vis soit du Latinisme, soit du Protestantisme.

Et quelle fut cette attitude de nos théologiens? On peut la définir ainsi : *ils parèrent les coups;* en d'autres termes, ils adoptèrent une position essentiellement défensive et, dès lors, leur mode d'action et

leurs procédés se trouvèrent subordonnés à ceux de leurs adversaires. Ils prirent en considération les questions que les Latins et les Protestants leur posèrent, et les acceptèrent sous cette même forme que leur avait donnée la controverse en Occident, sans même suspecter que l'erreur se trouvât non seulement dans les conclusions, mais aussi jusque dans la manière dont ces questions étaient posées, à vrai dire peut-être plus encore dans la manière que dans les conclusions. En conséquence, involontairement, inconsciemment et sans en prévoir les conséquences, notre école théologique quitta la *terre ferme* de l'Église et s'égara à travers ces fondrières, ces pièges et ces terrains minés où les théologiens occidentaux cherchaient depuis longtemps déjà à l'entraîner. Et, en avançant toujours plus avant, ils se trouvèrent pris entre deux feux et obligés, presque par nécessité, de se servir d'armes depuis longtemps préparées et mises au point par les diverses confessions de l'Occident dans leurs luttes domestiques et meurtrières.

Le résultat inévitable fut tout naturellement que, s'étant mêlés de plus en plus aux contradictions latines et protestantes, les théologiens orthodoxes finirent par se diviser en deux sections. Ils formèrent deux écoles : l'une exclusivement anti-latine, l'autre exclusivement anti-protestante; mais l'école orthodoxe, au sens strict du mot, cessa d'exister. Bien entendu, il est à peine besoin de le dire, ils furent malheureux dans la lutte : sans doute beaucoup de zèle, de science et de persévérance furent déployés et même quelques succès individuels furent remportés, principalement par la mise à découvert des fraudes, des dissimulations et des tromperies de toutes sortes des Latins. Quant au résultat final, l'orthodoxie, bien entendu, ne fut pas atteinte; mais nous n'en devons aucuns remerciements à nos théologiens, et nous sommes obligés d'admettre que la controverse fut conduite par eux d'après des principes qui n'étaient rien moins que bons.

L'erreur qu'ils firent dès le début, en se laissant entraîner sur un sol étranger, eut trois conséquences inévitables. Premièrement, l'école anti-latine laissa pénétrer chez elle un germe protestant, et l'école anti-protestante un germe latin; secondement, et comme résultat de ce premier point, chaque succès remporté par l'une ou l'autre des deux écoles dans sa lutte contre sa rivale, eut toujours pour effet d'affaiblir l'autre école et de fournir de nouvelles armes à l'ennemi commun contre lequel l'une et l'autre, somme toute, combattaient; et troisièmement enfin, et c'est là le point le plus important de tous, — *le rationalisme de l'Occident s'infiltra dans la théologie orthodoxe et s'y cristallisa, sous une forme scientifique, au milieu des dogmes de la foi* — avec une méthode de preuves, d'explications, de déductions. Pour ceux de nos lecteurs qui ne sont pas spécialement au courant de la question, nous prendrons quelques exemples et les mettrons sous une forme que tous pourront comprendre.

« Quelle est la plus importante et laquelle des deux sert de fondement à l'autre : l'Écriture ou la Tradition? »

C'est ainsi que la théologie occidentale pose la question. Et d'ailleurs sur la manière de la poser, Latins et Protestants ne font qu'un; c'est sous cette forme qu'ils la présentent à notre examen. Nos théologiens, au lieu de repousser une question ainsi posée et de faire ressortir la déraison qu'il y a à opposer l'un à l'autre deux phénomènes dont l'un n'a pas de signification sans l'autre et qui tous les deux font partie intégrante de l'organisme vivant de l'Église, nos théologiens, dis-je, acceptent l'étude de la question telle qu'elle est présentée, et c'est sur ce terrain qu'ils se lancent dans la discussion. Contre quelque Martin Chemnitz ou tout autre, un théologien orthodoxe de l'école anti-protestante entre en scène et répond : « C'est de la Tradition que les Écritures reçoivent leur définition de vérité révélée, de révélation : par conséquent, c'est de la Tradition qu'elles reçoivent leur autorité. De plus les Écritures en elles-mêmes ne sont pas complètes : elles sont obscures et difficiles à comprendre ; elles deviennent souvent matière à hérésies, et partant, prises isolément, non seulement elles sont insuffisantes, mais même dangereuses. » Un Jésuite entend cela. Il vient à la rescousse du théologien orthodoxe, le félicite de sa victoire sur le protestant et lui insinue à l'oreille : « Vous avez parfaitement raison, mais vous n'avez pas poussé votre argument jusqu'à ses conséquences logiques; il vous reste encore un dernier pas, peu considérable d'ailleurs, à franchir : enlevez les Écritures aux laïques dans leur ensemble. »

Mais, en même temps, un théologien orthodoxe de l'école antipapale entre en scène et dit : « Vous avez absolument tort : les Écritures contiennent par elles-mêmes des preuves à la fois intrinsèques et extrinsèques de leur divine origine; l'Écriture est le fondement de la vérité; c'est elle qui commande la Tradition et non la Tradition qui commande l'Écriture; les Écritures furent données à tous les chrétiens pour que tous pussent les lire; elles sont complètes par elles-mêmes, et il n'est pas nécessaire d'y ajouter quelque chose, car tout ce qui ne s'y trouve pas en termes précis et explicites peut en être déduit par la logique et un raisonnement sain ; et enfin dans toutes les questions touchant le salut, elles sont claires et parfaitement intelligibles pour celui qui les étudie de bonne foi » — « Excellent ! dit le Protestant; c'est bien cela; la Bible comme objet; la raison individuelle et la bonne foi de chacun comme sujet : rien de plus n'est demandé. »

Voici une autre question : « Par quoi un homme est-il justifié? Par la foi seule ou par la foi plus certaines œuvres de satisfaction? »

C'est ainsi que la question est posée dans le monde latino-protestant, et notre théologien orthodoxe la répète sans s'apercevoir que le seul fait de poser une semblable question indique une confusion entre la foi et les croyances dont on n'est pas responsable, entre les œuvres dans le sens d'une manifestation de la foi et les œuvres signifiant des actes visibles et tangibles. Une nouvelle discussion commence donc.

Le Jésuite se précipite chez le théologien orthodoxe de l'école anti-protestante, et entre en conservation avec lui, à peu près dans

les termes suivants : « Bien entendu vous détestez les sophismes des Luthériens quand ils affirment que les œuvres ne sont pas nécessaires et qu'un homme peut être sauvé par la foi seule ? » — « Certes, nous les détestons. » — « C'est-à-dire qu'en plus de la foi les œuvres sont aussi nécessaires ? » — « Oui, bien certainement. » — « Et il s'ensuit qu'il est impossible d'être sauvé sans les œuvres, que les œuvres ont un pouvoir de justification ? » — « A coup sûr, elles en ont un. » — « Mais alors, supposez le cas d'un homme qui, en raison de sa foi, s'est repenti et a reçu l'absolution, mais est mort sans être parvenu à accomplir des œuvres de satisfaction : que devient cet homme ? Pour ceux qui se trouvent dans son cas, nous avons le purgatoire, mais, vous, qu'avez-vous ? » — « Nous, réplique notre théologien orthodoxe, après avoir disserté un peu sur la question, nous avons quelque chose de semblable : des souffrances. » — « Tout à fait cela ; c'est-à-dire le lieu existe, nous différons seulement quant au nom à lui donner. Et comme dans le purgatoire les hommes ne peuvent plus accomplir d'œuvres de satisfaction, alors que c'est précisément ce dont ils ont besoin, nous les leur prêtons sur les trésors que l'Église possède de bonnes œuvres et de mérites qui nous ont été légués par les saints comme un fonds de réserve. Mais comment cela se passe-il chez vous ? » Le théologien orthodoxe commence à se trouver confus et répond en baissant la voix : « Nous avons aussi le même genre de capital, c'est-à-dire les mérites des *œuvres de surérogation.* » Mais il est ressaisi par le Jésuite qui lui réplique : « Comment se fait-il alors que vous rejetez les indulgences et leur vente ? Car après tout il n'y a là qu'un acte de transfert. Nous mettons notre capital en circulation tandis que vous l'enfouissez sous terre. Est-ce juste de votre part ? »

Juste en même temps, à l'autre extrémité de l'arène théologique s'élève une semblable discussion. Un savant pasteur protestant est en train de poser des questions à un de nos théologiens orthodoxes de l'école anti-latine : « Bien entendu, dit-il, vous rejetez cette absurdité des papistes, attribuant aux œuvres des hommes une signification méritoire aux yeux de Dieu et un pouvoir de justification ? » — « Certes, nous la repoussons. » — « Et vous savez que les hommes sont sauvés par la foi et la foi seule, sans qu'il soit besoin d'autre chose ? » — « Parfaitement. » — « Alors, soyez assez bon pour m'expliquer les raisons que vous avez de conserver chez vous diverses pénitences, ce que vous appelez des conseils de perfection et enfin la vie monastique ! Quel est l'usage de tout cela et quel profit en attendez-vous ? De plus, je vous demanderai de me prouver qu'il est nécessaire de recourir à l'intercession des saints. Qu'en avez-vous donc besoin ? ou bien serait-ce que vous n'auriez pas confiance dans le pouvoir de rédemption de la foi pour chaque individu ? » Le théologien orthodoxe tout pensif va chercher ses auteurs et fouille tous ses textes sans y trouver les preuves et réponses nécessaires. Son contradicteur ne tarde pas à s'en apercevoir, et, le pressant davantage, lui demande : « Prier, n'est-ce pas ? veut naturellement dire : demander quelque

chose à Dieu avec l'espoir de l'obtenir? » — « C'est vrai. » — « Et on peut seulement prier lorsqu'on s'attend à recevoir quelque chose en retour? » — « C'est encore vrai. » — « Et il n'y a pas d'état intermédiaire entre l'enfer et le ciel, entre la damnation et le salut, car le purgatoire, n'est-ce pas, n'est autre chose qu'une fable inventée par les papistes, et il est à peine nécessaire de dire que vous ne l'acceptez pas?» — « Très bien. » — «Mais alors pourquoi gaspillez-vous vos prières en pure perte en priant pour les morts? De deux choses l'une : ou vous êtes papistes, ou vous êtes en retard sur votre époque; vous n'êtes pas encore aussi avancés dans votre développement religieux que nous autres protestants. »

Finalement, un Jésuite ultra-moderne [1] se présente et se tournant vers le théologien orthodoxe anti-protestant le questionne de nouveau: « Assurément, vous n'êtes pas d'accord avec ces maudits protestants pour croire qu'un individu isolé, avec un livre entre ses mains, mais vivant en dehors du sein de l'Église, est capable de découvrir de lui-même la vérité et le chemin du salut? » — « Certainement non, nous croyons qu'il n'y a point de salut possible hors de l'Église, qui seule est sainte et infaillible. » — « Parfait; mais, s'il en est ainsi, le premier soin de chaque homme doit être, non de se séparer de l'Église, mais de ne faire qu'un avec elle en toute chose tant par la foi que par les actes? » — « Certainement. » — « Mais alors, comme vous le savez, les sophismes et les flatteries ont trop souvent réussi dans l'Église et, sous un masque ecclésiastique, égaré les fidèles. » — « Oui, nous le savons. »

« Et cela ne montre-t-il pas la nécessité d'un signe extérieur et tangible, grâce auquel chaque homme pourra distinguer sûrement l'Église infaillible? » — « Oui, cela est nécessaire, » réplique le théologien orthodoxe, sans se douter où l'on veut l'amener. « Mais, reprend le Jésuite, cela nous l'avons dans la personne du Pape, et vous autres qu'avez-vous à sa place? » — « Pour nous, la pleine manifestation de l'Église comme organe et dépositaire de la foi infaillible réside dans le Concile œcuménique. » — « Oui, sans doute; nous aussi nous reconnaissons l'autorité du Concile œcuménique, mais pourriez-vous m'expliquer comment un Concile œcuménique peut être distingué d'un Concile purement local? par quel signe visible? Pourquoi ne pas reconnaître, par exemple, le Concile de Florence comme œcuménique ? Et ne me dites pas que vous admettez seulement un Concile comme œcuménique quand l'Église dans son entier y reconnaît sa voix et sa foi : c'est-à-dire l'inspiration de l'Esprit-Saint, car c'est justement là le problème qui est posé, à savoir quelle est la vraie Église et où elle se trouve. » Le théologien orthodoxe anti-protestant se trouve ne plus savoir quoi répondre et le Jésuite lui dit en guise d'adieu : « Il y a beaucoup de bon chez vous, vous et nous marchons sur la même route, mais nous en sommes arrivés à un point que vous n'avez pas encore atteint. L'un et l'autre sommes d'accord pour reconnaître la nécessité d'un signe extérieur

[1] Ceci fut écrit en 1867.

de la vérité ou, en d'autres termes, *un signe de ce qui est et de ce qui n'est pas l'Église*; mais vous, vous en cherchez un sans pouvoir le trouver, tandis que nous, nous en avons un — le Pape ; c'est la différence qu'il y a entre nous. Vous aussi êtes papistes par essence ; mais vous ne suivez pas jusqu'au bout les conséquences de vos principes. »

Ce fut d'une manière analogue à celle-ci que se tinrent pendant près de deux siècles les controverses entre nos deux écoles orthodoxes et les Confessions d'Occident. Comme on devait s'y attendre, elles donnaient lieu, en outre, à de constantes controverses entre les deux écoles elles-mêmes. Comme ouvrages exprimant de la manière la plus complète et la plus exacte les doctrines de l'une et l'autre école, il suffit de citer la *Théologie latine* de Théophane Procovich, pour le parti anti-latin; et le *Roc de la Foi* d'Étienne Javorski, pour le parti anti-protestant. Tous les écrits qui furent publiés dans la suite se rattachent à l'un ou à l'autre de ces deux ouvrages fondamentaux et n'en sont que de pâles reflets. Rappelons-le, nous parlons en ce moment de nos théologiens et non de l'Église elle-même: la forteresse supporta l'assaut et n'en fut pas ébranlée. Mais, si elle résista, ce fut parce qu'elle était l'Église de Dieu et qu'il était impossible qu'elle tombât; mais en tant que la défense est en cause, il est impossible de ne pas admettre qu'elle fut faible et insuffisante. Ceux qui assistèrent au conflit en qualité de spectateurs (et ce fut l'attitude de toute notre société cultivée, à part quelques rares exceptions) jugèrent de la justice de la cause d'après la manière dont elle était défendue, et ils demeurèrent perplexes. Le doute s'empara de l'esprit de beaucoup, tandis qu'un plus grand nombre encore passaient à l'ennemi, les uns se réfugiant dans le mysticisme, les autres dans le Papisme — ceux-là naturellement plus nombreux, le calme qu'ils cherchaient étant de cette façon plus facilement trouvé. Ceux qui se trouvaient tout à fait impartiaux, c'est-à-dire qui s'imaginaient qu'ayant quitté l'une des rives sans avoir atteint l'autre, ils avaient acquis le droit de juger l'Église du haut de leur superbe indifférentisme religieux, — ceux-là en arrivèrent à cette opinion que l'orthodoxie n'était autre chose qu'un système démodé, un terrain que, conformément aux lois du progrès qui s'étaient manifestées dans cet Occident si en avant sur nous, viendraient conquérir deux systèmes de tendances opposées, le Latinisme et le Protestantisme, systèmes résultant d'un Christianisme plus développé, devant se partager et englober peu à peu toute l'orthodoxie.

D'autres disaient que le Latinisme et le Protestantisme, étant deux pôles contraires s'excluant l'un l'autre, ne sauraient être le terme final de l'évolution de la doctrine chrétienne; que l'un et l'autre prendraient également fin pour faire place non à l'orthodoxie, celle-ci ayant déjà fait son temps, mais à quelque forme nouvelle de religion embrassant l'humanité d'un point de vue supérieur. Le papisme, l'éclectisme, le mysticisme — ces trois systèmes étaient sérieusement discutés parmi nous et trouvaient des adhérents, tandis qu'ils ne rencontraient pour ainsi dire pas de résistance de la part de

l'Église. Il est évident que notre école de théologie n'avait pas de matériaux suffisants à fournir pour lutter d'une manière efficace.

Elle continua ses polémiques sur ce terrain miné d'avance que nous avons décrit, sans changer aucunement de tactique; en un mot, elle se tint exclusivement sur la défensive. Mais défendre ne veut pas dire repousser, et encore moins gagner la victoire; dans le domaine de la pensée surtout, on ne peut regarder comme vaincu que ce qui a finalement été admis et défini comme une erreur. Et notre école orthodoxe de théologie n'était pas en situation de définir le Latinisme ou le Protestantisme, parce qu'en se départissant de *son propre point de vue orthodoxe*, elle s'était divisée en deux partis qui, l'un et l'autre, s'étaient *opposés* soit au Latinisme, soit au Protestantisme, mais sans se placer au-dessus d'eux.

Ce fut Khomiakoff qui le premier étudia le Latinisme et le Protestantisme en les considérant au point de vue de l'Église, c'est-à-dire d'en haut, et c'est la raison pour laquelle il fut capable de les définir.

Nous avons déjà dit que les théologiens étrangers furent troublés par ses brochures. Ils sentirent qu'il s'y trouvait quelque chose qu'ils n'avaient jamais rencontré dans leurs controverses avec l'Orthodoxie — quelque chose d'imprévu et de nouveau pour eux.

Selon toute apparence ils furent quelquefois incapables de se rendre un compte exact de ce qu'était ce nouvel élément introduit dans la controverse, mais nous, du moins, le savons. Ils avaient enfin entendu la voix d'un théologien n'appartenant ni à l'école anti-protestante, ni à l'école anti-latine, mais à l'école orthodoxe. Et s'étant pour la première fois rencontrés avec l'Orthodoxie, sur le terrain de la science ecclésiastique, ils commencèrent à se rendre compte d'une manière assez confuse que, jusqu'ici, leurs controverses avec l'Église n'avaient roulé que sur certains malentendus, que leurs éternelles discussions qui paraissaient presque terminées, ne faisaient réellement que commencer et sur un terrain tout nouveau; car eux, les protestants et les papistes, qui jusqu'alors avaient joué le rôle d'accusateurs, allaient devenir les accusés, allaient avoir à répondre et à se justifier à leur tour.

La manière dont Khomiakoff dirigea son entreprise ne fut pas moins saisissante par sa nouveauté. Jusqu'à cette époque, nos savantes discussions théologiques s'étaient perdues par particularisme. Chacune des assertions et des déductions de nos adversaires était analysée et réfutée séparément. Nous opposions texte à texte, témoignage à témoignage, et nous nous lancions réciproquement à la tête des preuves tirées de l'Ecriture, de la Tradition, ou déduites du raisonnement. Quand nous parvenions à l'emporter, le résultat était que la proposition de nos adversaires demeurait sans preuves, que quelquefois même elle était démontrée contraire aux Ecritures, fausse par conséquent, et devait être rejetée; mais c'était tout. Sans doute c'était suffisant pour réfuter l'erreur sous la forme sous laquelle elle nous était présentée; mais il est évident que ce n'était pas là tout ce qu'on attendait. Les questions comment, pourquoi et de quelles sources s'était

élevée et répandue l'erreur, demeuraient encore sans réponse. Ces questions n'avaient jamais été résolues, ni même effleurées par nos théologiens, et il en résultait que quelquefois, après avoir réfuté une erreur sous une forme donnée (dogme ou décision), ils ne la reconnaissaient plus quand elle se présentait sous une autre forme. Khomiakoff employa une méthode bien différente. Passant des manifestations de chaque erreur à ses origines et à ses causes, il en établit pour ainsi dire la généalogie, puis ramena toutes les erreurs à leur point de départ commun, faisant ainsi ressortir dans toute sa profondeur l'inconsistance de chacune. Ce n'est rien moins qu'extirper l'erreur par les racines.

Si nous pénétrons dans les écrits théologiques de Khomiakoff et passons de son système au contenu de ses ouvrages, nous y trouvons une nouvelle caractéristique. Au premier abord on croirait avoir affaire à des controverses; mais, en réalité, la polémique n'y occupe que la seconde place, et même c'est à peine si l'on y trouverait trace de polémiques au sens strict du mot, c'est-à-dire en tant que réfutations d'un caractère purement négatif. Dans ses controverses il est impossible de séparer le côté négatif du côté positif, c'est-à-dire de son explication de l'enseignement de l'orthodoxie, et cela parce qu'il en avait fait un tout indissoluble. On chercherait en vain dans ses œuvres un seul argument emprunté aux protestants pour s'en servir contre les latins ou aux latins pour combattre les protestants, et cela parce que chacune de ses démonstrations n'est pas par essence une proposition négative, mais affirmative, bien qu'elle soit établie dans un but de controverse.

Quand un homme se trouve placé dans le brouillard, il se rend compte seulement du manque de lumière; mais, quant à savoir d'où est venu le brouillard, quelle est son étendue, où se trouve le soleil : c'est ce qu'il ignore.

Au contraire, quand le ciel est clair et le soleil brillant, le moindre nuage qui passe ressort sur le bleu du ciel comme un objet opposé à la lumière.

Khomiakoff vint éclaircir la région de lumière, c'est-à-dire l'atmosphère de l'Église, et il s'ensuivit que la fausse doctrine apparut sous forme d'une négation de la vérité comme un nuage sombre sur l'azur du ciel. Les contours de la fausse doctrine se révélèrent évidents et bien définis. Nous parlons de fausse doctrine au singulier et non au pluriel, quoique nous embrassions sous ce terme à la fois le Latinisme et le Protestantisme; mais, dorénavant, ces deux confessions ne constitueront plus pour nous qu'une seule forme d'erreur; leur unité intrinsèque ne peut être aperçue qu'en se plaçant au point de vue de l'Église et c'est précisément cela que Khomiakoff mit le premier en évidence. Avant lui, nos théologiens considéraient toujours le Latinisme et le Protestantisme comme deux contraires, s'excluant l'un l'autre. Et cela parce qu'en Occident le sentiment religieux est irrévocablement divisé en deux, ayant perdu la notion même de l'Église, c'est-à-dire de ce centre dont les deux confessions dont nous avons

parlé se séparèrent sous l'influence de l'esprit romain et de l'esprit germanique. Autrefois, nous avions ce spectacle de deux formes de Christianisme clairement définies en Occident, l'Orthodoxie se plaçant au milieu d'elles, mais pour ainsi dire tirée en sens inverse au point de départ des deux systèmes; mais aujourd'hui nous avons en présence, d'un côté l'*Église*, autrement dit le vivant organisme de vérité, fondée sur l'amour mutuel, et de l'autre, en dehors de l'Église, la science et la logique dénuées de toute base morale, c'est-à-dire le *Rationalisme*. Celui-ci se présente sous deux aspects : d'un côté la raison s'arrêtant à un fantôme de vérité et sacrifiant sa liberté à un principe d'autorité purement extérieure : c'est le Latinisme; et de l'autre, la raison essayant de trouver une vérité toute faite pour chacun et sacrifiant l'unité à la sincérité subjective et personnelle : c'est le Protestantisme.

LE CARDINAL VAUGHAN

ET LA « VIE DU CARDINAL MANNING[1] »

[*Ouvrage de* M. PURCELL,
Membre de l'Académie romaine des Lettres]

La publication de cette Vie est presque un crime. Quantité de lettres, qui atteignent la réputation de personnes vivantes ou décédées, viennent d'être ainsi jetées dans la rue, au scandale, à la douleur, et à l'indignation de parents et d'amis sans nombre. Ces lettres ne furent jamais écrites, elles ne furent jamais conservées pour être un jour publiées. Il est même impossible d'en lire le plus grand nombre et de porter sur elles un jugement convenable, tant que n'auront pas été publiées en même temps les circonstances qui les éclairent et qui sont maintenant oubliées; celles par exemple qui concernent Mgr Georges Talbot. Qui ne comprend maintenant qu'il y a quelque chose de beaucoup plus grave qu'une simple indiscrétion, dans le fait de publier des lettres échangées entre amis intimes, se communiquant mutuellement leurs impressions et leurs désirs sur des sujets d'une extrême délicatesse; surtout, si l'on considère que ces lettres, jaillies de l'inspiration du moment, n'avaient aussi en vue que les circonstances du moment et ne furent jamais écrites pour tomber sous les yeux du public; à plus forte raison surtout pour entrer dans la composition d'une biographie sérieuse? Mais pourquoi ces lettres furent-elles conservées? Quelques-unes, probablement, furent gardées par excès de précaution, sans pourtant mériter cet honneur; d'autres furent mises de côté et conservées comme une réserve secrète de documents pouvant être utilisés à un moment donné, en toute prudence et discrétion, pour le service de la vérité ou de la charité. Si toute correspondance intime et privée doit être entretenue avec cette préoccupation : que la lettre une fois écrite sera peu après jetée aux quatre vents du ciel, c'est bien, il n'y a rien, plus rien à redire à la biographie qui nous occupe; mais un tel changement dans nos mœurs n'arriverait-il pas à bouleverser le commerce intime de l'amitié et à lui faire parler un langage plein de sécheresse et de pédantisme.

[1] Article paru dans le « Nineteenth Century » de Février 1896.

Le cardinal Manning disait à un ami en parlant de son journal : « Vous êtes le seul qui ayez lu ces pages. » Après de telles paroles personne ne me fera croire que ce grand prélat ait voulu que ce même journal fût imprimé intégralement et livré aux libraires dans les quatre ans qui suivraient sa mort. Ce qu'il y a écrit est trop intime, trop secret, trop personnel. Il est rare en effet qu'il y ait quelque utilité à confier au public ces analyses psychologiques où l'âme s'examine et s'accuse elle-même ; pas plus qu'on n'oserait, par une indiscrétion cependant moins grave, exhiber aux lecteurs le travail intérieur de la nutrition. On dit alors trop ou trop peu ; la vérité des mémoires n'est pas absolue, mais relative : le sens en échappera toujours à la curiosité du vulgaire.

Que le cardinal Manning ait voulu que son journal, soigneusement expurgé par lui, fût mis sous les yeux de son biographe, on ne peut en douter. Ce dernier devait en effet puiser dans cette lecture une règle sûre dans ses jugements et dans ses appréciations de conduite ; elle devait le mettre en état de pénétrer l'âme du personnage dont il avait à dépeindre principalement la carrière publique. Mais ses combats spirituels, ses confessions, le journal de ses impressions personnelles, ses critiques, ses jugements sur les personnes et les actes administratifs dont plusieurs, en voie d'exécution, attendaient encore leur solution définitive, ses lettres privées et personnelles, ses notes dans lesquelles sont relatées les fautes d'autrui réelles ou imaginaires ou les matières contentieuses les plus délicates ; qu'il ait voulu, au moment de prendre pied sur le rivage éternel, que tous ces documents mêlés ensemble fussent rejetés derrière lui sur la mer orageuse qu'il venait de traverser : voilà ce qui est simplement inconcevable. C'est cependant ce qui a été fait ; comme si le grand cardinal avait voulu que l'heure de son entrée dans le repos devînt un signal pour troubler la paix de ses frères, rouvrir des plaies qu'il avait tâché lui-même de cicatriser et réveiller des controverses dont seuls le bon sens, un esprit généreux et élevé peuvent nous garantir.

On a accusé le cardinal de duplicité et de dissimulation. Il est vrai qu'il ne livrait pas le fond de sa pensée au premier venu. Y était-il obligé ? Il lui arrivait d'entrer volontiers en communication sympathique avec ses visiteurs, de discuter un côté de la médaille avec l'un, avec un autre le côté opposé, quelquefois peut-être en ayant l'air de se contredire — contradiction cependant plus apparente que réelle.

Ceux qui ont bien connu le cardinal savent qu'il y avait deux aspects différents dans son caractère : d'un côté une grande prudence et une grande réserve, quand il parlait ou écrivait pour le public : le sentiment élevé qu'il avait de sa responsabilité lui inspirait cette sage modération de langage ; d'un autre, beaucoup de laisser-aller et d'enjouement dans la conversation quand il se sentait à l'aise avec des amis qui avaient toute sa confiance. L'hyperbole, l'épigramme, le paradoxe, atténués par une pointe d'*humour*, de sympathie ou d'indignation en harmonie avec le sujet du moment, tout cela pénétrait non seulement sa conversation de chaque jour, mais

encore une foule de ses notes et de ses mémoires dans lesquels il recueillait ses impressions pendant les dernières années de sa vie. Ces notes, je le sais certainement, ne furent jamais destinées à l'impression, pas plus que les lettres privées où se trouvaient tracés quelques portraits de mœurs. Il les rédigeait *per summa capita*, quand le travail de la composition lui coûtait trop d'efforts. C'étaient des mémoires destinés à ceux qui, plus tard, par office, auraient à consulter ses opinions. Quelques-uns d'entre eux me furent lus, un jour que je l'engageais à consigner par écrit les résultats de son expérience qu'il jugerait utiles pour son successeur.

Mais de toutes les lettres qui viennent d'être publiées, c'est à peine si deux ou trois vinrent à ma connaissance.

De son journal, je ne lus jamais une seule ligne, tant il était réservé sur ces matières, même avec ceux qui jouissaient de sa plus intime familiarité.

Il eût mieux aimé, j'en suis convaincu, avoir la main droite coupée, que dis-je ? il eût préféré être frappé de mort plutôt que de voir les documents qui remplissent aujourd'hui les deux volumes de sa biographie livrés ainsi à la publicité.

A mesure que sa fin approchait, on le voyait devenir de plus en plus sensible et délicat pour éviter de faire de la peine. Sur ce point on ne peut rien trouver qui exprime mieux sa pensée et les sentiments de son cœur que ces paroles enregistrées par le phonographe comme son dernier message, et destinées à être publiées quand il aurait cessé de vivre : « J'espère que pas un mot de moi écrit ou parlé ne portera préjudice à qui que ce soit après ma mort ».

Voilà les paroles qui auraient dû être écrites comme devise en tête de sa biographie, si l'auteur l'avait écrite avec le souci de respecter la pensée et les intentions de son héros.

Je ne suis guère en état de parler du premier volume : quant au second, j'ai le devoir de dire que je ne trouve aucune ressemblance dans le portrait qui y est tracé de Manning, avec lequel j'ai été en rapports continuels pendant quarante ans, si j'excepte les deux années que je passai en Amérique occupé à recueillir des aumônes pour les missions étrangères. J'y trouve la narration fastidieuse d'épisodes pénibles, de différends survenus entre honnêtes gens et mêmes saintes gens, tels qu'on en a vu depuis les temps apostoliques, tels qu'on en verra jusqu'à la fin du monde ; et tout cela a été amplifié au point de devenir le fond même et la substance du livre, mais j'y retrouve à peine indiqué le beau et aimable développement de son caractère, l'éclat et la beauté de sa vie pastorale et spirituelle. Nous voyons, il est vrai, çà et là, quelques passages où le héros est hautement et sagement apprécié, mais ils ne sauraient racheter les jugements hostiles et injustes du prétendu « sincère ami ». Le manque de proportion des parties, les lacunes dans la construction ont rendu l'œuvre difforme. Par l'incapacité où il s'est trouvé de comprendre cette belle vie, de s'élever jusqu'à son niveau, d'en bien saisir les fils conducteurs, le biographe a réussi à en faire un véritable libelle.

Une grave injustice est ainsi commise contre la mémoire du mort, pendant que les survivants, encore affligés de sa perte, souffrent cruellement du contre-coup de ces injures.

De tous les hommes que j'ai connus, personne plus que Manning ne me parut plus possédé par la tendance continuelle vers tout ce qu'il y a de plus élevé, de plus noble et de plus pur. C'était en lui un élan passionné et constant vers le vrai et le bien, et cela sans effort, parce que cette passion fortifiée par l'habitude était devenue l'inclination naturelle de sa vie. Il ne vivait que pour Dieu et pour le salut des âmes. Tout autre but, toute autre tendance tombait dans cet arrière-fond de défauts, d'imperfections et d'erreurs de jugement dont ne sont pas exempts même les plus nobles types de notre humanité.

Dans une lettre du second volume, on me fait dire que je trouvais insupportable la rigueur protestante de Manning et que je me séparai de lui à Lyon. L'incident vrai est assez comique. En 1852, je retournai à Rome en compagnie des PP. Manning, Lockhart et Whitty. J'étais alors un jeune homme de vingt ans, inexpérimenté et d'humeur inquiète, et sans doute ma compagnie devait être une pénible épreuve pour ce converti, roide et solennel, ce *parson*, comme je l'appelais alors, qui cherchait doucement, mais, hélas! je crains bien, sans aucun succès, à me tenir en règle. Arrivé à Lyon, je dis au Père Whitty : « Je ne puis supporter plus longtemps ce vieux ministre, venez, allons droit devant nous et laissons-les nous suivre d'aussi loin qu'ils voudront. » Ainsi fut fait. Que de fois, pendant le cours de nos longues années d'intimité, le souvenir de cette boutade et d'autres aventures du même genre, nous a égayés, le cardinal et moi. Il n'y a pas de doute; je le trouvais alors roide et gourmé, mais dur, jamais. Le cardinal Manning n'était pas seulement un des plus nobles esprits que j'aie jamais rencontrés, il était encore, grâce à la contrainte qu'il savait imposer à ses sentiments naturels, un des plus doux et des plus condescendants. Il était aussi doué d'un cœur très affectueux et très charitable. J'ajouterai encore que je trouvai toujours en lui l'homme le plus généreux et le plus patient. Il y avait entre lui et moi une harmonie parfaite de jugement et de désirs; cependant, sur quelques points, nous étions d'un avis différent. Il lui arrivait alors facilement de caractériser ces divergences de vue avec le style spirituel et caustique qui lui était familier; mais il savait cependant les supporter sans que jamais notre mutuelle amitié en fût refroidie. Jamais il ne cessa d'être pour moi le plus tendre des pères.

Je puis dire maintenant publiquement ce que j'ai souvent répété en particulier. La haute estime que j'ai du cardinal Manning est basée sur l'expérience d'une amitié de quarante ans; je dois excepter cependant les toutes dernières années de sa vie, qui ne peuvent donner l'idée exacte et parfaite de son caractère. On dit ordinairement qu'il y a une faculté que l'extrême vieillesse n'épargne point. Elle peut faire grâce aux sens corporels, à l'intelligence, à la mémoire,

mais rarement elle épargne cette balance délicate de nos facultés qui s'appelle le jugement.

A la dernière et très courte période de la longue vie du cardinal, la décadence sénile s'était fait sentir. Continuellement fermé dans sa chambre, privé de l'air frais et de l'exercice qui avaient toujours été nécessaires à sa santé, respirant de longs jours une atmosphère non renouvelée, hors d'état de prendre assez de nourriture pour réparer ses forces, ce vieillard octogénaire sentait la nature fléchir sous le poids de l'âge. La tête était aussi active, sinon aussi forte que jamais, le cœur affectueux et compatissant pour toutes les formes de misère physique ou morale, n'avait rien perdu de son ardeur d'autrefois. C'était encore l'impulsion de cette charité et de cette compassion qui dirigeaient toutes ses pensées. Mais, si les facultés et les penchants de l'âme augmentaient de rigueur, le jugement, la faculté pratique qui leur sert de contrôle, avait subi la loi commune de notre pauvre nature mortelle.

Pendant ces années de réclusion forcée, bien qu'il supportât sa faiblesse physique et sa surdité avec la plus touchante résignation, il était semblable à un vieux lion enfermé dans sa cage et incapable de se mouvoir; c'est que, à travers les barrières de sa prison, il ne percevait que d'une manière indistincte les paroles et les scènes lointaines au milieu desquelles il avait dépensé toute l'activité et toutes les sympathies de sa longue carrière. Son isolement du monde extérieur, la passion qu'il avait de rendre service aux autres, passion qui lui était inspirée par son amour de Dieu et des âmes, redoublaient son irritabilité, parce que, d'un côté, il sentait sa propre impuissance, et que de l'autre, dans les diverses questions qu'il méditait sans cesse intérieurement, il ne lui semblait voir autour de lui que des vues étroites, de la petitesse d'esprit et de l'égoïsme. La nature humaine, d'une manière ou d'une autre, finit toujours par succomber. Une de ses parentes qui venait de lui rondre visite dans sa chambre de reclus, disait en sortant de chez lui : « Que je voudrais le mener voir les magasins de Regent-Street ! » Elle comprenait ce qui lui manquait : les distractions de la vie réelle. Mais il était prisonnier, cette vie réelle était finie pour lui et il allait mourir.

Maintenant, sans mettre en doute ce fait certain, que M. Purcell a reçu du cardinal des documents concernant une partie de sa vie, sans entrer dans une question qui regarde les exécuteurs testamentaires, je puis redire ici ce que j'ai si souvent répété pendant les dernières années du cardinal Manning. C'est un acte téméraire de vouloir écrire de suite la vie complète et détaillée d'un grand homme qui a joué un si grand rôle dans notre siècle : il faut attendre que la distance du temps permette de l'examiner avec calme dans son ensemble et de lui donner ses vraies proportions, et de pouvoir écrire sans crainte de blesser les sentiments des amis personnels et des survivants. Ce fut cette considération qui engagea le cardinal Manning, comme exécuteur testamentaire, à retarder au delà de vingt-six ans la publication de la vie de son éminent prédécesseur.

Il est à regretter que, pour sa propre mémoire, on n'ait pas tenu compte d'une considération semblable.

En terminant, qu'il me soit permis de dire, avec un respect parfait pour les intentions et les efforts de M. Purcell, qu'il est impossible à mon jugement de reconnaître dans la vie qu'il a publiée un portrait vrai et authentique du grand cardinal. Il n'y a plus maintenant qu'un seul espoir de voir un jour une vie de Manning écrite avec justice et impartialité, capable d'apporter quelque consolation à tant d'âmes blessées auxquelles le livre de M. Purcell a causé une si pénible surprise : c'est que les héritiers du cardinal qui possèdent encore une grande masse de documents, voudront bien charger quelque écrivain compétent, s'il s'en trouve, de préparer une biographie sérieuse et sagement documentée de celui dont la vie catholique est encore à écrire.

Cardinal Vaughan.

Le Directeur-Gérant : Fernand Portal.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.